

اختلاف الحديث

من محاضرات سماحة

آية الله السيد علي السيستاني

عام ١٣٩٦هـ

بقلم

العلامة السيد هاشم الهاشمي



علل اختلاف الحديث

وهذا البحث لم يطرح في الكتب الاصولية ، بمثل هذا العنوان ، والاسلوب والمنهج ، ولكن يلزم التعرض له للفكرة القائلة بأن ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها ، فلو لم نتعرف على أسباب اختلاف الاحاديث فكيف نتمكن من معالجة هذا الاختلاف ، فلابد من التعرف على اسباب الاختلاف الظاهر بين الروايات الشريفة ، إذ يمكن ان نتوصل الى المعالجة من خلال تعرفنا على سبب حدوث هذا الاختلاف وأما الأخبار العلاجية فقد نوقشت سنداً ودلالة فلا تكون كافية لعلاج الاختلاف المذكور بل لابد من ملاحظة أسباب إختلاف الأحاديث .

والإختلاف بين الأحاديث أعم من الإختلاف الواقعي والمتوهم حيث لا نعلمُ بوجود الإختلاف واقعاً ، وهذه الفكرة هي التي ذكرناها في بداية بحث التعارض حيث قلنا بأن الإختلاف الذي يقع مورداً للبحث يشمل الإختلاف المتوهم فلا ينحصر بالإختلاف الواقعي والنصوص الواردة عللت اختلاف الأحاديث تارة بأسباب ترتبط بمرحلة الصدور كحدوث الاختلاف بسبب النسخ وحدوثه بسبب التفويض وتارة بأسباب ترتبط بمرحلة الوصول كاشتباه الرواة حين النقل أو اشتباه الراوي بين الثقة وغيره

ففي هذا المبحث يقع الكلام حول مقامين :

(المقام الأول)

ونتعرف فيه على أسباب وعوامل اختلاف الأحاديث ، ولكن فيما لو كان سبب الاختلاف هو الأئمة (ع) انفسهم ، من باب النسخ أو من باب تفويض الأحاديث ، ويلزم علينا التعرض الى ثلاثة بحوث :-

المبحث الأول : ويبحث فيه حول المشرع العام في الإسلام ، وتعيينه ، وكيف يقع النسخ في الأحكام ، والآثار المترتبة على معرفة المشرع ، والقول بالنسخ ، سواء كانت الآثار مرتبطة بأختلاف الاحاديث ام بغيرها ،

بيان ذلك أنه لا ريب أن للإسلام سلطة تشريعية ، ولكن يقع التساؤل ، هل أن السلطة التشريعية في الإسلام مختصة بالله تعالى - ونقصد من التشريع هنا هو التشريع العام وهو الذى يقابل القسم الثاني من الأحكام- وإنماوظيفة النبى (ص) والأئمة (ع) هي التبليغ فحسب ، أو أن المعصومين (ع) يمتلكون حق التشريع العام ايضاً ؟

وانما نتعرض لهذا البحث باعتبار تعليل إختلاف الأحاديث في بعض الروايات بتفويض أمر الدين للمعصومين (ع) ، حيث توهم بأن المراد من التفويض هو تفويض التشريع العام ، إذن فهل للمعصومين مثل هذا الحق؟، وما يتبع هذا الحق من البحث حول النسخ أم لا ؟، هذا هو البحث الأول.

المبحث الثاني : لا إشكال في ثبوت الولاية للنبى (ص) وللأئمة (ع)، بقسميها الولاية العامة والولاية في الأمور العامة ولكن البحث في أنه هل توجد أحكام قد صدرت من المعصومين (ع) بما انهم ولاة الأمر ؟ إذ أن الأوامر والنواهي الصادرة منهم بما أنهم ولاة الأمر ، لها خصائص ومميزات تختلف عن الأحكام الصادرة منهم على ضوء التشريع العام ، فإنه إذا صدرت مثل هذه فهي سبب طبيعي لاختلاف الحديث باعتبار اختلاف نتيجة اختلاف الوالي واختلاف الأفراد والظروف التي صدرت فيها الأحكام الولايتية وسيأتي البحث حول هذه المسائل ، وأنه قد إختلط الأمر على البعض ، فلم يميزوا بين الأحكام الصادرة من المعصومين (ع) منهم من جهة الولاية والأحكام الصادرة منهم من جهة التشريع العام ، وهذان القسمان من الأحكام لابد من تمييزهما في الفقه الإسلامي فلو لم يميز بينهما ، فلربما يؤدي ذلك الي إختلال عملية الإستنباط ، لأنه يؤدي الى توهم الإختلاف الكثير بين الروايات الشريفة.

المبحث الثالث: لا إشكال في ثبوت ولاية التفويض لأهل البيت في مرحلة التبليغ فقد قالوا { إننا نجيب على الزيادة والنقصان } فلهم حق الكتمان وحق النشر ولكن السؤال ما هي أسباب الكتمان وأنواعه وهل يتناسب كل سبب مع أي حكم أم لا ؟فإن لهذه البحوث أثراً هاماً في فهم النصوص

ورفع اختل

ونبحث في
وقبل أن
تأثيرها في فه
وهي أن صد
الأول : ال
الكتاب حجة.
الثاني
وتقريراً ، ففي
المصدرين ، وا
الأول : الس
تتعرض لتشري
الكريم ، وهذه
(ص) وأئمة ا
(وليبين للناس
وظائف المعصو
(ص) في هذا
والسارقة فاقد
بلحاظ اليد ، و
الذي إذا سرق
هذه التحديدات
بحسب المراد
مقيدة لها ، يل
يمكن الإلتزام

وللأئمة (ع) فلابد أن يكون تشريعهم في حدود منطقة الفراغ وهي الأحكام الموسعة فقط ، اذاً فهذا القسم من السنة يقوم بمهمة التبيين لا التشريع .

الثاني : السنة التي تشتمل على الأحكام المستقلة ، فمثلاً قد حرم الخمرة في القرآن الكريم ، وفي الروايات حرم الأئمة كل مسكر ، إذن فيدور البحث حول هذا القسم الثاني وهل أن للنبي (ص) حق التشريع أم لا وأما الأئمة (ع) فلا نبحث عن ثبوت هذا الحق لهم أم لا .

تعيين المشرع في الاسلام

والاراء التي تطرح في هذا المجال ثلاثة :

١- الرأي الاول : ان المشرع للأحكام هو الله تعالى فحسب ، بدلالة ظاهر بعض الآيات الشريفة عليه ، حيث نسب فيها التشريع لله تعالى ، أمثال قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) حيث تدل على أن وظيفة النبى (ص) هي التبليغ فحسب ، والوحيد البهبهاني في مقدمة كتاب الرجال للميرزا محمد قد نسب هذا الرأى الى اكثر العلماء .

٢- الرأي الثاني : وهو ما ذكره المحقق الآخوند في الكفاية ، من أن المشرع في جميع الأحكام هو النبى (ص) والأئمة (ع) ، وأما الوحي ، أو الالهام فهو واسطة في إلهام المصالح والمفاسد الى نفوسهم المقدسة ، وحينئذٍ يشرعون بأنفسهم الأحكام على ضوء هذه المصالح والمفاسد الملهمة لهم.

وهذا الرأي غير صحيح ، لأن القرآن الكريم قد هبط به الوحي بالفاظه كما في قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) وقوله تعالى (نزل به الروح الأمين) مضافاً لاشتماله على أوامر ونواهي لأهل البيت والرسول (ص) خاصة فكيف تكون هذه النواهي والأوامر صادرة من المعصومين (ع) ؟، ويؤيده أن الآيات الشريفة تصرح بارتباط قسم من التشريعات والأحكام بالله تعالى فحسب ، وأنه هو الذى شرعها ، أمثال قوله تعالى (شرع لكم من الدِّين ما وصى به نوحاً) ، وفي المنجد شرع

للقوم : سن شريعة ، وقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) (ثم جعلناك على شرعة من الأمر) ، وهناك آيات تنسب التحريم لله تعالى (اتل ما حرم ربكم) (انما حرم عليكم الميتة) (انما حرم ربي الفواحش) اذن فلا يحتمل أن يكون المشرع هو النبى (ص) في جميع الأحكام .

٣ - الرأي الثالث : إن الأحكام الأساسية ذات الدرجة الأولى قد شرعت من الله تعالى ، ولكن الأحكام التي هي من الدرجة الثانية ، بتعبيرنا ، قد شرعها النبى (ص) ، فالنبى (ص) قد فوّض له نوع من التشريع ويلاحظ وجود مثل هذه الظاهره في القوانين الحديثة ، حيث يوجد قانون أساسي ، وقانون متمم للقانون الأساسي ، فهناك مجلس وظيفته تقنين القوانين ، لكن هذا التقنين على ضوء القانون الأساسي ، فيعد هذا القانون الجديد مكملاً للقانون الأساسي أو انه تقنين من الدرجة الثانية . وفي الشريعة الإسلامية نلاحظ أن القرآن الكريم يشتمل على أصول الشرائع والأحكام ، وأما السنة النبوية فهي تشتمل على التشريع في الجهات التفريعية ، وليس مرادنا من التفريعية ، الفروع التي تقابل الأصول ، بل المراد الأحكام من الدرجة الثانية ، فالشئ الأشد مفسدة كالخمر ، يحرم في القرآن الكريم ، ولكن (تحريم كل مسكر) يكون بتشريع النبى (ص) بناءاً على توفرها على نفس ملاك التحريم في الخمر فيعد تحريم الخمر قانوناً أساسياً وتحريم كل مسكر متمم له وقد ذهب لهذا المسلك جماعة ، أمثال الكليني كما يظهر ذلك في الكافي ، والمجلسي في مرآة العقول في بحث التفويض ، والسيد عبدالله شبر في مصابيح الانوار ص ٣٧ ، وصاحب الحدائق في مقدمة الحدائق ص ٨ ، والمحدث الاسترابادي في مقدمة تفسير البرهان ، والملا صالح المازندراني في شرح أصول الكافي ، والمحقق النائيني في أجود التقريرات الجزء الثاني ص ٣٠٤ قال { فإن قلت بعد الفراغ عن أن النبى (ص) لا ينطق عن الهوى ، فما معنى كون الفرض في قبال فرض الله ..} الى أن قال { قلت يمكن أن تكون إرادة النبي (ص) موجبة لوجوب فعل على المكلف بنفسها كما لا يبعد أن يكون ذلك ...

تفويض الدّين اليه الثابت بالإجماع والضرورة } .

بل أن بعض العامة ، يلتزمون بمثل هذا الرأي بالنسبة للنبي (ص) ففي تفسير المنار قال { ويتعلق بهذه المسالة التفويض ، وهو أنه هل يجوز أن يفوض الله عز وجل الى النبى (ص) حكم الأمة بأن يقول أحكم بينهم باجتهادك ، وما حكمت فهو حق ، أو انت لا تحكم الإ بالحق ، فيه قولان : أقربهما الجواز } (١) وفي كتاب شرح نهج البلاغة { ...فقد ذهب كثير من الأصوليين الى ان الله تعالى قال لمحمد (ص) أحكم بما شئت في الشريعة ، فإنك لا تحكم الا بالحق ، وأنه كان يحكم من غير مراجعة ..} (٢) ولكن قد يقال بأن كلام النهج لا يتطابق تماماً مع المسلك المختار لأنه يعتبر حكم الرّسول حكم الله على نحو المجاز لعدم وجود إمضاء فعلي من الله لكل حكم نبوي بل هناك إمضاء عام، بينما المسلك المختار يرى أن النبي (ص) يمتلك الحق في نوع من التشريع ، وأن الله تعالى يجيز كل تشريع يصدر منه بصورة خاصة ، وإن كانت له تعالى إجازة مسبقة شاملة ايضاً .

وهناك روايات كثيرة تدل على تفويض التشريع ، للنبي (ص) وهذه الروايات على قسمين

١-الروايات المصرحة بثبوت حق التشريع للمعصومين (ع) على نحو القاعدة الكلية .

٢-الرويات المرتبطة بمرحلة التطبيق الدالة على قيام الرسول (ص) بتشريع جملة من الأحكام .

القسم الأولى: وفيه روايات : الأولى : ما في مقدمة جامع الأحاديث، حديث ١٦٧ ، وفي كتاب الوافي (٣) ، نقلاً عن الكافي بسندين ، أحدهما صحيح عن أبي اسحَاق النحوي -وهو ثعلبة بن ميمون وهو ثقة ، عن أبي عبد الله (ع) ، وآخر عن أبي جعفر (ع) { قال: دخلت عليه فسمعته يقول :

---

(١) تفسير المنار ص٣٩٦ ، ج٥

(٢) شرح نهج البلاغة: ابن ابي الحديد ص ١٥٩ ، ج ١٦

(٣) الوافي ص ١٤٢ ، ج ٢

إن الله تعالى أدّب نبيه على محبته ، فقال: إنك لعلى خلق عظيم ، ثم فوض إليه فقال تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ، وقال تعالى : ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ، ثم قال: وان نبي الله قد فوض الى علي وائمته فسلمتم وجهل الناس فوالله لنحبكم أن تقولوا اذا قلنا وأن تصمتوا اذا صمتنا ، ونحن فيما بينكم وبين الله ، فما جعل الله لأحد خيراً من خلاف أمرنا } وهذا الخبر ينقل عن مصادر متعددة ، كالمستدرك، وبصائر الشيعة، وفضل الشيعة .

ولكن لم يتضح ارتباط هذا الخبر بمجال تفويض التشريع العام وذلك : لأن الآية (ما آتاكم الرسول فخذوه ..) يمكن ان تكون مرتبطة بالمرحلة الثانية ، أي بالأوامر والنواهي الصادرة منهم (ع) بما أنهم ولاة الأمر ، لا انها مرتبطة بحق التشريع العام الدائم ، وذيل الرواية { والله لنحبكم ان تقولوا اذا قلنا..} ظاهر في الارتباط بالمرحلة الثالثة أي بمرحلة الاعلان والكتمان، أي في الموارد التى نسكت نحن عن ذكر الحكم فاسكتوا ، واذا بينا الحكم ، فإتبعوه والتزموا به، اذن فارتباط هذه الرواية بمرحلة التشريع العام – كما قيل – هو محل تأمل .

الرواية الثانية:(١) بسندين صحيحين عن ثعلبة عن زرارة : انه سمع أبا جعفر (ع) وابا عبد الله (ع) يقول:{ إن الله فوض الى نبيه أمر خلقة فينظر كيف طاعتهم ثم تلى هذه الآية : ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا } .

وهذه الرواية يمكن أن تكون أكثر ظهوراً من الأولى ، لأن قوله (ع) {فوض الى نبيه أمر خلقه } عام لأن الخلق هنا أعم من اولئك الافراد الذين كانوا في زمان النبى (ص) وكان (ص) عليهم والياً، بالإضافة الى كونه مبلغاً ومشرعاً، وبما أن المقصود من الخلق مطلق الخلق سواء كانوا

---

(١) الوافي ص ١٤٢ ، ج ٢

موجودين في زمانه أو غير موجودين فيكون للرواية ظهور في تفويض التشريع الدائم لا تفويض الأحكام الولايتية الوقتية .

ولكن بما أن راوي هذه الرواية هو ابو اسحاق النحوي ايضاً كالرواية الأولى ، وإن ذكر في الأولى بكنيته ، وفي الثانية ذكر إسمه الصريح ، فهذا ربما يدل على عدم وجود لفظ [أمر خلقه] في هذه الرواية وذلك بمقايسة هذه الرواية بالرواية الأولى التى رواها الراوى نفسه ولا أقل من الشك في ثبوت مثل هذا التعبير في الرواية الثانية وصدوره من نفس الإمام (ع) ولعله من الراوي ، وهذا الاعتراض يرتبط بفكرة [التصحيح القياسي] المبني على احتمال وحدة الرواية لوحدة الراوي والإمام المروي عنه والمضمون .

الرواية الثالثة: وهي ما ينقلها الكافي عن أبي محمد بن الحسن الصفار ، كما هي مذكورة في بصائر الدرجات [قال : وجدتُ في نوادر محمد بن سنان عن عبد الله بن سنان قال قال أبو عبد الله (ع) : لا والله ما فوض الى أحد من خلقه الا الى رسول الله والى الأئمة (ع) قال الله تعالى: انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما آتاك الله ..] وأيضاً ينقلها الوسائل عن البصائر ، ولكن الملاحظ هنا أولاً إن هذه الرواية [وجدت في نوادر محمد بن سنان] أي أنها راجعة للوجادة لا للسماع ، ومحمد بن سنان حوله كلام طويل ، ولعله يرتبط ببعض الطوائف التي تتبنى الغلو وغيرها من العقائد الغير مألوفة ، التي لها نوع من الارتباط بمحل البحث ، اذ أن الغلاة يذهبون الى أن مطلق التشريع بيد الإمام ، فالإمام برأيهم ، يتمكن من أن يعمل أي عمل أراده ، وإن حرم جميع الواجبات ، أو حلل جميع المحرمات ، وبقايا هذه الطوائف موجودة في الوقت الحاضر ، كطائفة الآغاخانية ، الإسماعيلية ، ومحمد بن سنان مما يحتمل انتسابه لمثل هذه الطوائف ، لوجود أقوال وروايات كثيرة في شخصه ، ومن هنا لا نطمئن بمروياته .

وثانياً قد يقال بعدم دلالة الحديث على هذه الفكرة اذ أن قوله (لتحكم بين الناس بما آتاك الله) ظاهر في الارتباط بمرحلة السلطة التنفيذية وليس له ربط بمرحلة التشريع العام .

الرواية الرابعة: وهي ما ينقلها الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير (١) عن ابن اذينة عن فضيل بن يسار [والسند صحيح] قال : سمعتُ أبا عبد الله (ع) يقول لبعض أصحاب قيس الماصر { ثم سن النوافل أربعاً وثلاثين وصوم شعبان وحرم المسكر من كل شراب } وتدل الفقرة الأخيرة على وجود بعض الموارد التى سنها الرسول (ص) فهذه الرواية بملاحظة ذيلها تدل على تفويض الرسول في التشريع العام وإن كانت بعض الروايات في صدرها ناظرة للأحكام المرتبطة بالولاية العامة كقوله « ليسوس عباده » ومثلها روايات عديدة ذكرت في الوافي ص ١٤٣.

ومنها ما في مقدمة جامع الأحاديث عن العيون [حدثنا ابي ومحمد بن الحسن بن الوليد ، قالا حدثنا سعد بن عبد الله ، قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني احمد بن الحسن الميثمي] والروات معتبرون ، الا محمد بن عبد الله المسمعي ، وفي ذيل هذه الرواية يقول الصدوق [قال مطنف هذا الكتاب كان شيخنا سيئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وإنما أخرجت هذا الجزء في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي] وفي الفقيه [أنه راء كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله ، من الأصول والكتب التي عليها المعوّل واليها المرجع].

إذن فالصدوق حين كان يقرأ هذا الكتاب . كتاب الرحمة الذى هو من المدارك المعتمدة كان إستاده ابن الوليد ، يرشده للروايات المشبوهة ،

---

(١) جامع الاحاديث ص ٦٤ ج١ حديث ٢٢ ، والرقم العام ٤٤٨

(١) أصول الكافي ص ٢٦٦ ج٤ باب التفويض للرسول والائمة (ع) في امر الدين

والمطعون فيها ، مضافاً لعدم طعن والده في المسمعي ، بل أن ابن الوليد أستاذه فحسب هو الذى طعن فيه ، ولكنه حين مرّ بهذه الرواية وقت قراءته عليه مع أن عادته كما ذكرنا الطعن في الضعاف ، لم يطعن في الرواية مما يدل على أعتماد ابن الوليد عليها ، بل يمكن أن يقال بأن الصدوق لا ينقل في كتاب [عيون أخبار الرضا] الإ الأخبار التى يعتمد عليها ، وهذا الذى يناسب لفظه [عين] اذ أن الخبر العين هو الخبر الصحيح ، كما يذكر ذلك في علم الدراية ، ولعل السبب لعدم طعن ابن الوليد في المسمعي ، هو علمه بوجود هذه الرواية في كتاب أحمد بن حسن الميثمي ، وهو - أي أحمد الميثمي - بنفسه ثقة صحيح الحديث ،والكتاب وإن كان في طريقه سعد بن عبد الله عن المسمعي ، لكن هناك طرق أخرى للكتاب غير طريق المسمعي ، ولوجود الطرق الأخرى ، ولعل بعض هذه الطرق كان صحيحاً لذلك اعتمد ابن الوليد على هذه الرواية ، ويؤيد القول بصحة الرواية ما ذكره الوحيد البهبهاني في حاشيته على رجال الميرزامحمد من أن محمد بن عبد الله المسمعي ليس من مستثنيات النوادر لأن محمد بن أحمد بن يحى ينقل عن هذا الشخص ، وهم لم يستثنوا رواية هذا الشخص ، والآن نذكر نص الرواية :-

{ أنه سئل الرضا (ع) وقد أجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (ص) في الشىء الواحد فقال (ع) أن الله عز وجل حرم حراماً وأحل حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما أحل الله او رفع فريضة في كتاب الله رسمها بيِّن قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به لأن رسول الله (ص) لم يكن ليحرم ما أحل الله ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه بل كان في ذلك متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله وذلك قول الله عز وجل ((إن اتبع الا ما يوحى اليّ)) فكان (ع) متبعاً لله ، ومؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة قلت فإن يرد عنكم الحديث في الشئ عن رسول الله (ص) مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد

خلافه فقال وكذلك قد نهى رسول الله (ص) عن أشياء نهي حرام نوافق في ذلك نبيه نهي الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً تعدل فرائض الله تعالى ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى فما جاء في النبي عن رسول الله (ص) نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع أستعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأنا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله (ص) ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله (ص) الا لعلة خوف أو ضرورة فأما أن نستحل ما حرم رسول الله (ص) أو نحرم ما أستحل رسول الله (ص) فلا يكون ذلك أبدا لأنا تابعون لرسول الله (ص) مسلّمون له كما كان رسول الله (ص) تابعاً لأمر ربه عز وجل مسلّماً له وقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، وإن رسول الله (ص) نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكراهة وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين..).

فهذه الرواية صريحة في تقسيم وظيفة النبي (ص) فتارة تكون التبليغ فحسب وذلك بالنسبة للأحكام التي جعلها الله تعالى، وتارة تكون التفويض كما في بعض الأحكام التي كان النبي (ص) بنفسه مشرعاً للحرام أو للواجب فيها، وهذه الأحكام التشريعية لا يخالفها الأئمة (ع) لأنهم متبعون لسنة النبي (ص) نعم لو كانت هناك أوامر من رسول الله (ص) ولم يكن الأمر فيها أمراً إيجابياً ، فيمكن أن يقول الأئمة (ع) فيها بالترخيص ، هذا تمام الكلام في الروايات الدالة على كبرى حق التفويض .

وأما الروايات المشيرة الى الموارد الخاصة ، وكونها من الأحكام التي جعلها وشرعها النبي (ص) ، فهي روايات كثيرة واردة في المقام ونحن نقسمها لأربعة اقسام :

القسم الأول : الروايات الدالة على بعض الأحكام الأستقلالية التي قد جعلها النبي (ص) ، و شرعها بنفسه ، كما نعبر اليوم عن النبي (ص) بأ

الشارع المقدس وهذه الروايات على طوائف:-

١- الروايات العديدة الواردة في باب تحريم كل مسكر غير الخمر. ومنها صحيحة فضيل حيث ذكر فيها { وحرم الله الخمرة بعينها ، وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب فأجاز الله له ذلك } إذن فتحريم بقية المسكرات قد نسب للنبي (ص) وهناك بعض الروايات في الوسائل ج١٧ ص ٢٥٩ ، كرواية فضيل الأخرى ورواية لمحمد بن سنان ، واسحاق بن عمار ، وسليمان بن خالد، وأبي بصير وغيرهم ، تصرح كلها بان تحريم غير الخمر كان من قبل النبي (ص) وهناك رواية في الوافي ج٢ ص١٤٢.

٢- الروايات الواردة في باب تحريم كل ذي ناب ومخلب ، كما في الوسائل باب الأطعمة المحرمة ، فمنها ما يذكره الكليني { عن علي عن ابيه إبراهيم عن ابن محبوب عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله (ع) عن المأكول من الطير و الوحش ، فقال حرم رسول الله (ص) كل ذي مخلب من الطير ، وكل ذي ناب من الوحش } ، فهذه الأحكام استقلالية ، والتشريع فيها دائمي وليس مؤقتا ، كما تدل على ذلك رواية اسحاق بن عمار أيضاً .

٣- الروايات الواردة في طعمة الجد بالنسبة للسدس ، كرواية اسحاق بن عمار ، وغيرها مما ذكر في الوسائل في باب حق الجد ، حيث صرح فيها بأن النبي (ص) هو الذي قام بتشريعها .

٤- الروايات الدالة على أن النبي (ص) هو الذي قد شرع النوافل، منها معتبرة فضيل السابقة { ثم سن رسول الله النوافل أربعاً وثلاثين } وفي رواية عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال { قلتُ لاي علة أوجب رسول الله (ص) ثمان قبل الظهر ...} .

٥ - الروايات الواردة في النفس والعين الدالة على أن النبى (ص) هو الذي قد جعلها وشرعها .

٦ - الروايات الواردة في تحريم المدينة ، فيما أن مكة المكرمة هي حرم الله تعالى ، فهو الذى حرمها ، وأما المدينة فهى حرم رسول الله (ص)

وقد وردت عدة روايات في ذلك كما في الوسائل ج١١ ص ٢٨٤ - ص ٥٨٥ ، ومنها { ما عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : حرَّم رسول اللّه (ص) المدينة مابين لابتيها } ومنها رواية فضيل بن يسار { قال: إن اللّه لما أدَّب نبيه ، فأحسن تاديبه ولما أنتدبه ففوض اليه فحرم اللّه الخمر ، وحرَّم رسول اللّه كل مسكر ، فأجاز اللّه له ذلك، وحرم اللّه مكة ، وحرَّم رسول اللّه المدينة فأجاز اللّه له ذلك } إذن فتحريم المدينة من تشريع النبي (ص) وجعله.

٧ - الروايات الدالة على أن أستحباب أستشهاد الشهيدين في النكاح من المسائل التي جعلها النبي (ص) ، كما في الوافي ج٩ص١٤٢ منها رواية داؤد بن حصين ، { عن ابي عبد اللّه (ع) في رد فقهاء العامة ، قلت أتقولون : لاتجوز الإ شهادة رجلين عادلين فقال: كذبوا لعنهم اللّه هوّنوا واستخفوا بعزائم اللّه وفرائضه و شددوا وعظموا ما هوّن اللّه ، ان اللّه أمر بالطلاق بشهادة رجلين عدلين فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد ، والنكاح لم يجئ عن اللّه ، فسن رسول اللّه (ص) في ذلك الشاهدين تأديباً ، ونظراً لئلا ينكر الولد والميراث } .

أذن فهو أمر أستحبابي من جعل رسول اللّه (ص) لكن العامة التزموا بوجود الشاهدين في النكاح مع أن النكاح قد لوحظت فيه التوسعة في الشريعة المقدسة ، وألغوا لزوم أعتبار الشاهدين العدلين في الطلاق مع أنه لوحظ فيه التشدد ، فالذي هو سنة أستحبابية حيث أنه صدر تأديباً ولئلا ينكر الولد والميراث ، قد ألزموه وأوجبوه ، وتشددوا فيه ، وما جعل على نحو التشديد والاحتياط تساهلوا فيه .

فهذه الأحكام كلها من القسم الأول التي هي أحكام أستقلالية .

القسم الثاني : وهو عبارة عن الروايات الدالة على فكرة متمم الجعل كما هو بالنسبة للركعتين الاخيرتين في الرباعيتين أو بالنسبة للركعة الآخيرة من صلاة المغرب ، وهي روايات عديدة تذكر في بداية مبحث

الصلاة ، وفي مبحث الخلل في الصلاة ، وعند البحث حول سبب كون الشك في الركعتين الأولَيين يؤدي الى بطلان الصلاة ، بينما الشك في الركعتين الآخيرتين ليس موجباً لبطلان الصلاة ، منها معتبرة فضيل قال [إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين ، عشر ركعات ، وأضاف رسول الله (ص) الى الركعتين ركعتين ، والي المغرب ركعة ، فصارت عديل الفريضة . ولا يجوز تركهن إلا في سفر ، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر ، فأجاز الله ذلك كله فصارت الفريضة سبعة عشر ركعة] إذن نفي الصلاة جعلان ، جعل العشر ركعات وهو من الله تعالى ، وجعل الركعات الأخرى التي تشتمل عليها الصلاة ، وهذا الجعل من النبي (ص) .

صحيحة زرارة كما جاء في الوافي ص ١٢ ج٥ [عن ابي جعفر كان الذي فرض الله على العباد من الصلاة عشر ركعات وفيهن القراءة] ، وقال (ع) [فزاد رسول الله سبعاً فيهن الوهم وليس فيهن القراءة] والرواية تدل على أمرين :-

١- إن ما فرضه الله لا يمكن أداءه بالتبني بل لابد في أدائه من الجزم والقطع وهو الركعتان الأوليان اللتان يكون الشك مبطلاً لهما بخلاف ما سنه النبي وهو الركعتان الأخريان فيجوز الشك فيهما .

٢- إن مسألة القراءة واجبة في الأولـيين دون الأخريين خلافاً لبعض العامة ومنهم الشافعية حيث ذهبوا لوجوب القراءة في جميع الركعات .

ومثلهاصحيحة أخرى لزرارة حديث ١٦ ص ٤٤٧ من جامع الأحاديث [قال عشر ركعات ، ركعتان من الظهر ، ركعتان من العصر ، ركعتا الصبح ركعتا المغرب ، وركعتا العشاء لا يجوز الوهم ، وفوض الى محمد (ص) فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن القراءة] وهذه الرواية مرتبطة ببحث مهم حول الفرق بين مفهوم الفريضة ومفهوم السنة فقد ذهب بعضهم الى أن معنى الفريضة هو ما ذكر في القرآن ومعنى السنة ما ورد عن النبي وذهب آخرون الى أن الفريضة هي ما فرضه الله ولو عن طريق القرآن والسنة ما فرضه النبي (ص) وهذه تؤيد المعنى

الثاني فإن أسماء الركعات لم تذكر في القرآن ومع ذلك اعتبرت من الفرائض لاستناد فرضها الى الله وكذا ما في الوسائل نقلاً عن المحاسن بسند صحيح عن علي بن مهزيار قال { قال بعض عن ابي عبد الله (ع) ما بال صلاة المغرب لم يقصر فيها رسول الله (ص) في السفر ولا في حضر ولا في نافلها ، قال (ع) : إن الصلاة كانت ركعتين ركعتين فزاد رسول الله (ص) على كل ركعتين ركعتين..}.

وفي جامع الأحاديث ج٢ ص٣١ حديث٢ ، عن الصدوق بإسناده عن سعيد بن المسيب انه سأل علي بن الحسين (ع) { قال متى فرضت الصلاة على المسلمين على ما هي اليوم عليه ، فقال: بالمدينة حين ظهرت الدعوة وقوي الإسلام وكتب الله عز وجل على المسلمين الجهاد فزاد رسول الله (ص) في الصلاة سبع ركعات .. } .

وهذه الروايات لا يمكن اعتبارها روايات آحاد ، بل هي روايات مستفيضة يمكن الإلتزام بالتواتر الإجمالي فيها بملاحظة مجموعها .

والخلاصة أن الأئمة (ع) في هذه الروايات يؤكدون على تعريف الأصحاب بمعنى الفرائض ، ومعنى السنن وإختلاف الفرائض عن السنن ، فإن الفرائض تتميز بالتشديد والتضييق ، بحيث لا يقع الشك فيها ، أي لا يمكن تصحيحه بوجه ، وأما في السنن فيمكن ذلك ، أي أن الشك في الركعتين الاخيرتين يمكن تصحيحه ومعالجته.

فهذا هو القسم الثاني من الروايات الذي يرتبط بمتمم الجعل الذي جعله النبي (ص)

القسم الثالث : الروايات الدالة على نوع آخر من متمم الجعل المسمى عندنا بمتمم الجعل التطبيقي وتصويره هو : أننا ذكرنا في مبحث الصحيح والأعم ، وفي مبحث الأحكام الوضعية أن الصلاة والزكاة من الماهيات الإعتبارية ، فالصلاة عبارة عن اللّين الإعتباري والخشوع الإعتباري ، وهذا المفهوم موجود في جميع الشرائع ، وإنما الإختلاف في المصداق والتطبيق ،

كما هو الأمر في مفهوم الدينار فإنه مفهوم إعتباري واحد ، ولكن يطبق في بعض البلدان على ورقة خاصة ، وفي بعضها الآخر على ورقة أخرى ، والصلاة ، كذلك ، فهي كانت موجودة ومشرعة في جميع الشرائع كما يصرح بذلك القرآن الكريم ، ولكنها لم تكن بهذه الصورة الاسلامية في شكلها الخارجي، إذن فالمقصود بمتمم الجعل التطبيقي هو أن الجعل الأولي يتعلق بالمفهوم الاعتباري العام كتعلق الوجوب في القرآن بمفهوم الصلاة وتتميم الجعل إنما يتدخل في مرحلة التطبيق والصدق لأن الماهية الاعتبارية لا يكون انطباقها على مصاديقها قهرياً كالماهية التكوينية بل يحتاج صدقها على أفرادها لتدخل الاعتبار والجعل كما طرحته الروايات بالنسبة لمفهوم الصلاة ومفهوم الزكاة .

ففي جامع الأحاديث ص١٣ ج٢ حديث ١٢ : عن الكافي باسناده [عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر (ع) أنه قال : فرض الله الصلاة ، وسن رسول الله (ص) عشرة أوجه ، صلاة السفر وصلاة الحضر..] .

فهذه الروايات تصرح أن النبي (ص) قد طبق هذه الماهية الإعتبارية على هذه الأنواع.

وفي الخصال حدثني أبي قال حدثنا سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن عيسى عن حريز عن زرارة [والسند صحيح] عن أبي جعفر (ع) قال : فرض الله عز وجل ، [وذكر مثله] الى أن قال : وصلاة الكسوف للشمس والقمر .

وفي باب الزكاة في الوسائل ص٣٤ ، عن محمد بن يعقوب {عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير ، ويزيد بن معاوية العجلي ، وفضيل بن يسار ، كلهم عن أبي جعفر (ع) وأبي عبد الله (ع) قالا : فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال ، وسنها رسول الله (ص) في تسعة أشياء وعفى رسول الله (ص) عن سواهن}، والمقصود أن قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة) قد جعل في مرحلة التطبيق ، على تسعة أشياء من قبل النبي (ص) .

وفي رواية أبي بكر الحضرمي بعد هذه الرواية { وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة أشياء ، وعفى رسول الله (ص) عما سوى ذلك } .

والروايات التي تنسب مثل هذا العمل لرسول الله (ص) في باب الزكاة كثيرة ، ولكن في بعض الروايات قد نسب هذا الوضع لله تعالى مثل ما في باب الزكاة في الوسائل ص٣٣ ، { وفرض الله من الذهب والفضة ..} ولعله من باب التجوز باعتبار إمضاء الله لجعل النبي (ص) ومن أطاع الرسول فقد أطاع الله .

القسم الرابع : من الروايات الدالة على جعل النبي (ص) للأحكام ، الروايات الدالة على ان بعض أجزاء المركبات الشرعية مما فرضها الله تعالى ، وبعضها الآخر مما سنه الرسول (ص) وهذه الفكرة لها معنى آخر غير معنى القسم الثالث ، وتدل على وجودها روايات كثيرة:

منها رواية [لا تعاد] المعروفة ، في صحيح زرارة { لا تعاد الصلاة الا من خمسة ، الطهور والوقت والقبلة ، والركوع والسجود ، ثم قال : القراءة سنة والتشهد سنة ، فلا تنقص السنة الفريضة } .

ورواية حماد عن حريز عن زرارة قال {سألت أبا جعفر (ع) عن الفرض في الصلاة قال : الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء ، قلت ما سوى ذلك ، قال : سنة ..} وأمثالها من الروايات المذكورة في باب فرائض الصلاة وباب المواقيت من الوافي .

وإنما قلنا بأن هذا القسم الرابع يختلف عن القسم الثالث لأن تتميم الجعل في القسم الثالث مرتبط بمرحلة تطبيق المفهوم على المصداق بمعنى أن المجعول الالهي هو وجوب أصل المفهوم كالصلاة مثلاً والمجعول النبوي هو تطبيق ذلك المفهوم في حال الحضر على نوع وفي حال السفر على نوع آخر بينما تتميم الجعل في هذا القسم هو عبارة عن التصرف في نفس مصداقية المصداق وذلك بإضافة بعض الأجزاء كالتشهد والقراءة ولو كان ذلك في المجعول الالهي نفسه كالركعتين الأوليين والقيام بترتيب الأجزاء

وتقديم بعض وتأخير بعض آخر ولو كان ذلك بين المجعولات الالهية من الأجزاء المفروضة حتى في ما سنه الرسول (ص) كفرض الركوع والسجود حتى في الركعتين الأخيرتين .

والحاصل أن هذه الروايات الشريفة بأقسامها الأربعة تدل على وجود حق التشريع بالنسبة للنبي (ص) ، مضافاً الى الروايات العامة التى أشرنا اليها أولاً ، وأن هذا الحق قد أعمل خارجاً ، بحيث أصبحت الأحكام التى بين أيدينا على قسمين ، قسم من الأحكام قد فرضها الله تعالى . وقسم منها قد سنها النبي (ص) ، سواء كانت من الأحكام التكليفية ، أو من الأحكام الوضعية .

وقد ألتزم بمثل هذا الرأي كثير من العلماء أمثال الشيخ الكليني ، والمحقق النائيني .

تتممة للبحث : هناك بعض الروايات التي تدل على أنه كلما فوض للنبي (ص) قد فوض للأئمة (ع) ، ما عدا النبوة ، ومن جملة ما فوض له (ص) حق التشريع الدائم ، أذن فحق التشريع الدائم ثابت للأئمة (ع) وقد سبقت الإشارة لهذه الفكرة في بعض الروايات السابقة .

ولكن توجد روايات أخرى مقابلة لهذه الروايات ، تدل على أن كلما يفتي به الأئمة (ع) إنما هو على وفق الكتاب والسنة فليس هنا رأي وفتوى فيما وراء الكتاب والسنة ، بل بعضها ذكر فيها أن علمهم [أصول علم ورثها كابر عن كابر]

الا أنها معارضة بطائفة كبيرة من الروايات التي يظهر منها أن هناك بعض الاحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة ، وأن الأئمة (ع) كانوا موفقين في أقوالهم وآراءهم فيها ، وهذه الروايات تذكر بأساليب مختلفة يمكن مراجعتها في مقدمة جامع الأحاديث ، ونحن لا نريد الخوض في مجال الأئمة (ع) وشواهد إثبات هذه الفكرة عنهم ، ويكفي ما يذكر في مجال النبي (ص) ولا مانع من التوقف في مسألة ثبوت حق التشريع بالنسبة

للأئمة الأطهار (ع) لتعارض النصوص وضعف كثير منها من الطائفة الاولى.

هذا مختصر الكلام في المبحث ، وهو الكلام حول حق التشريع الدائم للرسول (ص) وأهل بيته، حيث لاحظنا بأن الروايات تدل عليه ، مع ذهاب كثير من العلماء له ، بل أن بعضهم أدعى الإجماع والضرورة عليه ، هذا تمام الكلام حول ثبوت حق التشريع للنبي (ص) وآله وبما أن نسخ الحديث نوع من التشريع المرتبط بتفويضهم (ع) في ذلك فيقع البحث من النسخ فيما يلي :

المبحث الثاني

(النسخ) :-

أن بحوث النسخ كثيرة ، وكل مبحث منها يبحث عنه في موضعه المناسب له ، وأنما نتعرض له هنا له لأن الروايات عللت اختلاف الحديث في بعض الموارد بالنسخ .

منها ما في ص ٦٧من مقدمة جامع الأحاديث حديث ٣٨ ، عن الكافي : وهي معتبرة { عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى ، عن أبي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال : قلت ما بال أقوام يروون فلان وفلان عن رسول الله (ص) لا يتهمون بالكذب فيجئ منكم خلافه ، قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن } ، وفيه أشارة الى أن مقداراً من أختلاف الأحاديث سببه النسخ ، كما هو الأمر في أختلاف بعض الأحكام ، و البحث هنا حول مطلق الظواهر المتصادمة لا خصوص الأحاديث ، وإن كانت هناك أهمية أكثر لأختلاف الأحاديث .

ومنها ما في حديث ٣٩ ، من نفس المصدر ، وهي معتبرة منصور بن حازم ، { قال : قلت لأبي عبد الله (ع) ما بالي اسألك عن المسألة ،

فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه بجواب آخر فقال : أنّا نجيب الناس على الزيادة والنقصان ، قال: قلت فأخبرني عن أصحاب رسول اللّه (ص) صدقوا على محمد أم كذبوا قال : بل صدقوا ، قال: قلت فما بالهم أختلفوا ، فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول اللّه (ص) فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها بعض } .

والفقرة الأولى { أنّا نجيب الناس على الزيادة والنقصان } ترتبط بمرحلة النشر والكتمان ، وسيأتي التعرض لها لا بمحل الكلام ، وقوله { قال : بل صدقوا} ليس معناه تصديق جميع الأصحاب بل معناه نفي تكذيب الجميع للقرينة الخارجية ومحل الإستشهاد الفقرة الاخيرة .

إذن فلا ريب في أصل وجود النسخ في الشريعة المقدسة ، وأنه كان سبباً لإختلاف أحاديث العامة ، وسبباً لإختلاف أحاديث الخاصة مع احاديث العامة ، من جهة واختلاف أحاديث الخاصة من جهة أخرى وهنا جانبان للبحث الأول حول النسخ بصفة عامة والثاني حول تأثيره في روايات الأئمة .

الجانب الأول : البحث حول النسخ وموارده ، وحدوده :-

فنقول تعريف النسخ : لغة عبارة عن إزالة الشيء ، كما يعلم ذلك من مراجعة كتب اللغة .

وأما المراد منه اصطلاحاً في الآيات للتي عبر فيها بـ [النسخ] وكذلك الروايات وأقوال الأصوليين .

هو عبارة عن رفع الحكم الظاهر في الاستمرار الزمني ، إما بانشاء حكم مضاد لذلك الحكم ، اوالإعلام برفع ذلك الحكم ، ومثل هذه الفكرة يعبر عنها لغة وعرفاً بنسخ الأحكام .

والنسخ يتصور بتصويرين :-

التصوير الأول : وهو ما لا يمكن وقوعه في الشرع المقدس وبيان بأن

يجعل الجاعل ابتداءاً ، حكماً مستقلاً باعتقاد أنه يحتوي على الملاك حدوثاً وبقاءاً ، ثم بعد ذلك ، وبعد أن عمل الناس على طبق هذا الحكم ينكشف له إما عدم احتواء الحكم على الملاك بذاته لا حدوثاً ولا بقاءاً، أو أنه على تقدير احتواءه على الملاك حدوثاً لا يحتوى على الملاك بقاءاً ، فالنسخ يرفع هذا الحكم الا أن هذا القسم يستحيل وجوده في الشرع المقدس للزومه نسبة الجهل بالمصالح الواقعية للشارع الحكيم .

التصوير الثاني : رفع الحكم الظاهر في الإستمرار ، بعد علم الجاعل، من البداية ، بأن هذا الحكم مؤقت محدود ، ولكن لمصلحة ما لم يبرز الجاعل محدودية الحكم بل أبرزه بصورة الإطلاق الإزماني ، ثم قام بجعل حكم آخر ينسخ به الحكم الأول وينكشف عن محدودية الحكم بهذه الفترة ، من البداية ، حيث أن بعض الأحكام هي أحكام مرحلية لا دائمة ، فمثلاً في المرحلة الأولى للإسلام لابد من التزام قانون التدرج في طرح الأحكام من أجل مصلحة مداراة الناس وتربيتهم على قبول الأحكام كما ورد عن النبي (ص) { أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض } فالحكم في هذه المرحلة قد يطرح بصورة الدوام بهدف تربية المجتمع عليه مع علم الجاعل بأنه مؤقت محدود ينتهي أمده بوضع الحكم الأشد .

إذن فلا ريب في وقوع مثل هذا النسخ ، في القوانين الشرعية والعرفية.

الا أن اليهود أنكروا وقوع هذا النسخ بتوهم أن الحكم لو كان مشتملاً على المصلحة والملاك ، فلابد أن يكون كذلك دائماً، واذا لم يكن مشتملاً على الملاك ، فجعله من الأول غلط وغير صحيح ، ولذلك اعترضوا على تغير الأحكام وتبدلها في صدر الإسلام لعدم التفاتهم لقانون التدرج في طرح الأحكام .

وهذه الشبهة واضحة الدفع بالبيان السابق .

والحاصل أن وقوع النسخ في زمان النبي (ص) لا إشكال فيه سواءً كان

الناسخ والمنسوخ من القرآن أم من السنة أم منهما فإذا حصل مناط النسخ فلابد من الالتزام به حتى في الخاص الذي صدر بعد وقت العمل بالعام ، وذلك لأن ذلك الحكم إما أن يكون الزامياً أو غير الزامي ، فاذا كان الحكم الزامياً والمخصص ترخيصياً فالشارع المقدس قد ألزم الناس بشئ لا مصلحة فيه ، أو لا مفسدة في تركه - لإختلاف الأمر أو النهي - وذلك لايمكن أن يصدر من الشارع المقدس ، ولو كان العام ترخيصياً، والخاص ألزامياً ، فالتخصيص مستلزم لكون الشارع سبباً في تفويت المصلحة الملزمة فذلك لابد من الإلتزام بالنسخ في هذه الصورة .

إذن ففي زمان النبي (ص) ، لابد أن تلاحظ ضوابط النسخ والتخصيص فاذا اقتضت الضوابط الحكم بالنسخ حتى في العام المقدم والخاص المؤخر ، فنلتزم بالنسخ في صورة صدور الخاص بعد الجري العملي على وفق العام ، وإذا لم يوجد مثل هذا المعيار فنلتزم بالتخصيص .

والخلاصة أن هذا الرأي في الجملة لا أشكال فيه ، وهو الالتزام بالنسخ في الشريعة الاسلامية .

الأ أن هنا موضوعين وقعا مورداً للنزاع ولهما ربط بمحل بحثنا :

١- الموضوع الاول : هل نسخت بعض الأحكام المذكورة في القرآن الكريم بواسطة السنة أم لا ؟

٢- الموضوع الثاني : هل يمكن الالتزام بالنسخ في زمان أئمة الهدى (ع) أم لا ؟

والسبب في التعرض للموضوع الاول بيان حدود النسخ وموارده وأما السبب في التعرض للموضوع الثاني فلعلاقته باختلاف الأحاديث فإنه لا ريب في صدور النصوص المعارضة للكتاب والسنة النبوية عن الأئمة (ع) فهل معنى ذلك أن أهل البيت كانوا ينسخون الأحكام القرآنية والنبوية أم أن الناسخ كان مودعاً عندهم من قبل النبي (ص) لكن لما حان وقته أبرزوه للأمة الإسلامية فوظيفتهم هي الكتمان والاعلان لا النسخ والتغيير .

فلابد من الحديث حول الموضوعين المذكورين .

الموضوع الأول : إن إمكان النسخ للقرآن بالسنة أو بالقرآن ووقوعه لا ريب فيه في الجملة لكن خالف في ذلك جماعة من العامة أو الخاصة من ناحية الوقوع أما من ناحية الإمكان فقد حكى الشاطبي في الموافقات إنكار أبي مسلم الاصفهاني وقوع النسخ في جميع الموارد حتى في الخاص الوارد بعد العمل بالعام القرآني باعتبار تصوره أن نسخ القرآن مستلزم لنسبة النقص والخلل للقرآن الكريم فلا نسخ فيه ، ومثله السيد الخوئي (قده) في كتابه البيان حيث قال بالتفصيل في وقوع النسخ في القرآن سواءً كان الناسخ من الكتاب أم من السنة وبيانه : إن النسخ على ثلاثة أقسام :-

١- نسخ القرآن بالسنة المتواترة ولا مانع منه عقلاً وشرعاً إذا تحقق مصداقه .

٢- نسخ الآية القرآنية بآية اخرى غير ناظرة لها ومشيرة الى مفادها وهذا لا مانع منه لا عقلاً ولا شرعاً إذا توفر له مصداق حقيقي .

٣- نسخ الآية القرآنية بآية اخرى غير ناظرة للاولى ولا مشيرة لدلولها وإنما سبب القول بالنسخ فيها تأخير الثانية زماناً عن الاولى مع اشتمالها على حكم مضاد لحكمها ومثال ذلك تصريح القرآن بأن مرتكب الفاحشة هو الايذاء ثم تصريحه بأن عقوبته الرجم والحد ومن ذلك ورد الخاص بعد وقت العمل بالعام ايضاً .

وهذا القسم غير ممكن الوقوع وذلك التزامنا في الاصول بالتخصيص حتى في الخاص الوارد بعد العمل بالعام والسر في عدم وقوع هذا النسخ في القرآن الكريم هو تصريح القرآن نفسه بعد وقوع الاختلاف بين آياته الكاشف عن عدم صدوره من الحكيم تعالى قال جل شأنه (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا) ومن اوضح مصاديق الاختلاف النسخ بالمعنى الثالث وهو مستحيل الوقوع في القرآن لاستلزامه نسبة الجهل وعدم الحكمة للباري تبارك وتعالى .

ولكن يمكن المناقشة مع ما أفاده (قده) بوجهين :-

الأول : إنه لا ريب في وقوع الاختلاف بين الأحكام القرآنية مع مثلها أو مع السنة النبوية كما صرح بذلك القرآن نفسه (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) وقوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر) (بل أكثرهم لا يعلمون قل نزله روح القدس من ربك بالحق) وبيان معنى هذا النسخ سيتضح في الوجه الثاني إذن فلا ريب في وقوع الاختلاف الكثير في الأحكام فهل يعنى ذلك والعياذ بالله عدم صدق مدلول الآية السابقة (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا) أم يعني ذلك عدم كون المراد الجدي بالاختلاف في الآية هو الاختلاف بالنسخ وهو المطلوب .

الثاني : إن الآية المباركة (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا) لا ربط لها بالاختلاف النسخي كما أفاد (قده) وبيان ذلك يتوقف على بيان مقدمتين :-

أ- إن الآية في مقام الرد على اليهود الذين اعترضوا على حقانية الإسلام بصدور أحكام مختلفة عن الرسول (ص) في بداية البعثة والحكم وإما واجد للملاك فالمناسب تشريعه على نحو الدوام وإما فاقد له فلا معنى لجعله من الأول فجعل الحكم أولاً ثم نسخه اختلاف لا يصدر عن الرسالة الحقة المنتسبة لله تعالى ، والآية أجابت عن ذلك بأن الاختلاف على نوعين صوري وواقعي ولو تدبر اليهود القرآن لوجدوا الاختلاف في صدر البعثة اختلافاً صورياً لا يؤثر على صدق الرسالة لا أنه اختلاف وقعي لا يصدر من الحكيم تعالى .

ب- الاختلاف إما صوري وهو ما إذا كان الحكمان المختلفان مجتمعين تحت هدف واحد قريب كجعل عقوبة مرتكب الفاحشة الايذاء مثلاً وجعلها بعد فترة رجماً وقتلاً فإن هذين حكمين مختلفان اختلافاً صورياً لا واقعياً لاجتماعهما تحت هدف واحد قريب وهو ردع العاصي والقضاء على جذور الجريمة في المجتمع الإسلامي وإما أن يكون الاختلاف حقيقياً وهو ما إذا كان الحكمان المختلفان غير مجتمعين تحت هدف واحد قريب كما لو جعل

مرتكب الفاحشة الايذاء مثلاً وجعلت عقوبة بعد فترة هي إكرامه وضيافته فإنهما لا يؤديان لهدف واحد قريب فالاختلاف بينهما واقعي لا يصدر من حكيم .

وبعد اتضاح هاتين المقدمتين نقول بأن قانون التدرج الاعلامي في طرح الأحكام قانون ضروري لكل حركة إصلاحية فإن المَنهج التربوي يقتضي الانتقال من الأخف للأشد لتعويد الناس على الالتزام بالمبادئ ومع عدم التدرج يتعذر الوصول للهدف فالمعسكر الشيوعي مثلاً حاول إلغاء الملكية الفردية من يوم حدوثه ولما رأى الفشل في جميع الحقول دعى لطرح الاشتراكية لمقدمة للتعود والقبول للماركسية فالتدرج الاعلامي مما لابد منه في مقام التربية والتعليم .

وقد سار الإسلام على ذلك فطرح في صدر البعثة أحكاماً تدريجية كقوله بأن عقوبة شارب الخمر مثلاً هي الايذاء ثم قوله بعد فترة بأن عقوبته الحد فإن ذلك يعد من محاسن القانون الاصلاحي في نظر المجتمع العقلائي لا أنه اختلاف حقيقي لا يصدر من الحكيم تعالى .

والآية المباركة إنما تنفي عن القرآن الإختلاف الحقيقي الذي لا يتلاءم مع وحدة الهدف وهو التناقض الذي لا يصدر من المقنن الحكيم لا أنها تنفي الاختلاف النسخي الذي هو اختلاف صوري تفرضه مصلحة المنهج التربوي وذلك لعدم قرائن إحداها عدم رؤية العقلاء لهذا الاختلاف النسخي أنه اختلاف حقيقي دال على عدم المعرفة والحكم بعد ملاحظتهم المصالح التربوية في تشريعة وثانيها لفظ التدبر في الآية المباركة فإن مفهومه كما ذكر صاحب الكشاف النظر للعواقب بمعنى النظر للأهداف والغايات فالهدف الواحد القريب دليل على كون اختلاف الحكمين صورياً لا حقيقياً والهدف المختلف دليل على الاختلاف الحقيقي مضافاً لكون الاختلاف المستقر حتى بعد التدبر والتأمل وإنما هو الاختلاف الحقيقي لا النسخي الصوري فإنه لا يبقى اختلافاً بعد التدبر فالآية عندما أمرت بالتدبر أرشدتنا لكون الاختلاف المنفي إنما هو الاختلاف المستحكم حتى بعد التدبر وثالثها لفظ

(كثيرا) إذ لا يبعد أن المراد به الكثرة النوعية لا العددية أي أن الاختلاف بين الأحكام كبير لا يجمعه هدف لا أن وقوعه فيبا كثير .

والحاصل أن اختلاف الأحكام الإسلامية كاختلاف الشرائع السماوية في كونه اختلافاً نسخياً صورياً مندرجاً تحت أهداف عالية واحدة فإن اختلاف الشرائع اختلاف في الأساليب الموصلة للأهداف السامية وسبب الاختلاف المصالح التربوية والتعليمية .

هذا تمام الكلام في ناحية الإمكان وأما الكلام من حيث الوقوع فقد اختلف العلماء في الآيات والأحكام المتعارضة على ثلاثة أقوال : ١- دخول ذلك في باب النسخ. ٢- دخول ذلك في التخصيص . ٣- دخول ذلك في اختلاف الحكم لأجل اختلاف الموضوع وهو مختارنا في بعض الموارد .

فمن الآيات التي وقعت مثار الخلاف آيات السيف الآمرة لقتال الكفار وجبادهم وآيات العفو والصفح معهم وفي هذه الآيات ثلاثة مسالك :-

المسلك الأول : القائلون باعتبار هذه الآيات من الآيات الناسخة والمنسوخة ، فالذي يؤلف كتاباً حول وجود الناسخ والمنسوخ يرغب بطبيعته أن يزيد من كمية عدد الآيات الدالة على الناسخ والمنسوخ فيذكر آيات العفو والسيف ويقول بأن الأحكام المشتملة على نوع من المسامحة في معاملة الكفار هي أحكام منسوخة الى الأبد ولا يمكن للمسلمين أن يلتزموا بمثل هذه الأحكام ،. والآيات التي يعبر عنها بآيات السيف ، والمشتملة على التشديد والأمر بالمقاتلة آيات ناسخة ، فلابد من الالتزام بها دائماً .

المسلك الثاني : القائلون بالتخصيص حيث أنكروا وجود النسخ على نحو السالبة الكلية ، فقالوا بأن الآيات الدالة على المسامحة ترتبط بأهل الكتاب ، والآيات الآمرة بالمقاتلة مخصصة لها ، فلا يلزم المقاتلة مع الكتابي مطلقاً لمجرد كونه كتابياً ، بل الذي يفرض القتال معهم هو أحد أمور ثلاثة ، إما ابتدائهم بالقتال مع المسلمين ، أو إحداثهم فتنة في أوساط المسلمين ، والفتنة أشد من القتل ، أو إمتناعهم عن دفع الجزية ففي هذه الموارد يتحقق التخصيص ، لا أن الأحكام أحكام مرحلية ، منسو-

بل هي مخصصة من وقت نزولها .

المسلك الثالث : أن الاحكام التي تشتمل عليها هذه الآيات هي من الاحكام التي تختلف بإختلاف موضوعاتها ، كاختلاف حكم المسافر والحاضر ، فإذا سافر الإنسان فصلاته القصر ، واذا حضر فالإتمام ، ثم لو سافر فيتغير حكمه للقصر أيضاً ، وهكذا ، فمع تبدل الموضوع يتبدل الحكم أيضاً ، بيان ذلك أن المسلمين في بداية بعثة النبي (ص) لأنهم كانوا ضعفاء ، فتنطبق عليهم أحكام المسالمة لضعفهم ، ثم بعد ذلك حين قوي المسلمون ، فتنطبق عليهم أحكام التشديد والقتال مع الكفار ، ثم لو ضعف المسلمون بعد ذلك فتنطبق عليهم أحكام المسالمة حيث لا قدرة لهم على القتال ، ولا يمكنهم أخذ الجزية من الكفار ، ككفار هذا الزمان حيث لايتمكن المسلمون من قتالهم ولا مطالبتهم بالجزية ، فتطبق عليهم أحكام المسالمة ، إذن فالأحكام مختلفة لإختلاف الموضوع لا للتخصيص والنسخ ولابد من ذكر الآيات المختلف فيها أولاً ذكر المسلك الصحيح .

قال تعالى (ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره أن الله على كل شئ قدير) ، (وإن جنحوا للسلم فأجنح لها ، وتوكل على الله إن الله هو السميع العليم) وهذه هي آيات السلم .

وأما آيات السيف والقتال (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

فالقائلون بالنسخ ينقلون عن أبن عباس وقتادة وغيرهما ، بأن آيات المسالمة منسوخة بآية السيف ، واختار هذا الرأي أبوجعفر النحاس في كتاب الناسخ والمنسوخ .

والقائلون بالتخصيص يرون أن الآيات الآمرة بالعفو والصفح عن الكفار ، ترتبط بأهل الكتاب (ودّ كثر من أهل الكتاب ..) أي أن أهل

الكتاب يلزم معاملتهم هذه المعاملة في شتى الظروف والأحوال ، الا في ثلاث حالات استثنائية ، وهذا هو التخصيص ، الحالة الأولى: فيما لو واجهوا المسلمين بالقتال ، الحالة الثانية : القاؤهم الفتنة بين المسلمين ، والفتنة أشد من القتل ، فهنا لا مجال للصفح والعفو عنهم ، الحالة الثالثة : الإمتناع عن إعطاء الجزية ، والجزية عبارة عن مقدار من المال يدفعه الكفار للمسلمين بسبب انحلال قواهم العسكرية ، وعدم تمكنهم من الدفاع عن أنفسهم وقيام المسلمين بالدفاع عنهم وحماية ممتلكاتهم وأموالهم فيدفعون الجزية في مقابل حماية المسلمين ، فالحكم الإسلامي منذ البداية هو كذلك وهو التخصيص ، تخصيص آيات المسالمة بهذه الحالات الإستثنائية .

إذن فلماذا الالتزام بالنسخ مع إمكان الإلتزام بالتخصيص ؟ .

والنظرية الثالثة تذهب الى أن آيات المسالمة إنما هي في حالة عدم توفر التفوق ، والقدرة العسكرية للمسلمين ، كما كانت عند المسلمين في بداية الإسلام ، ولكن بعد فترة ، انتقال المسلمين للمدينة ، وامتلاكهم قدرة عسكرية كبيرة ، تنطبق عليهم أحكام الشدة (أشداء على الكفار) فالحكم بلزوم الشدة والقتال في آيات السيف مع الكفار إنما هو في وقت توفر القدرة للمسلمين وهذا هو المراد بالأمر في الآية (فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره) .

هذه بعض الأمثلة على الخلاف في الواقع ونكتفي بها لكي لا نخرج عن إطار البحث وبذلك يتم الكلام حول الموضوع الأول وهو الحديث عن النسخ وحدوده وأما الموضوع الثاني وهو الحديث عن وقوع النسخ في زمان الأئمة (ع) فهو ما يلي :-

المبحث الثاني

وقد تعرض الأصوليون الى هذا البحث ، وأنه هل يمكن الالتزام

بالنسخ بعد النبي (ص) أم لا ؟ ، ومرادنا بذلك : أن بعض الأحكام التى كانت موجودة في زمانه (ص) ، كما يمكن أن يكون أمد فاعليتها محدوداً في زمانه (ص) ، كذلك يمكن أن ينتهي أمد بعضها بعد زمان الرسول (ص) الى سنة ٢٠٠ هجرية حيث النهاية العملية لحياة الأئمة (ع) ، وحينئذ فعلى القول بأن لهم حق التشريع العام فالنسخ يصدر منهم (ع) وإن قلنا بأن وظيفتهم التبليغ فقط فالناسخ كان موجوداً منذ زمان الرسول (ص) ولكنه أودع عندهم لعدم مجيئ وقته الا في زمانهم (ع).

وبعض الأصوليين قد التزموا بالرأي الأول ، وسبب ذلك ما يلاحظ بأن طائفة من العمومات والإطلاقات قد صدرت من النبي (ص) ولكن مخصصاتها أو مقيداتها ، أو الأحكام المغايرة لها قد صدرت من الإمام الباقر (ع) أو الإمام الصادق (ع) أو الإمام العسكري (ع) مثل نجاسة عرق الجنب من الحرام الذى لا يوجد له ذكر في أقوال الأئمة الأوائل (ع) بل صدر هذا الحكم من الإمام الهادي (ع) أو العسكري (ع) على تقدير صحة روايته ، وهكذا الحكم بنجاسة الناصبي ، فإنهم كانوا موجودين في زمان النبي (ص) ومع ذلك لم يحكم بنجاستهم آنذاك ، ومثلها مسألة أرباح المكاسب ، بناءاً ما ذكره البعض بأنه لم يؤخذ الخمس من أرباح المكاسب في زمان النبي (ص) ، وإنما حصل ذلك بعده (ص) ، وكذا الخاص الصادر بعد وقت العمل بالعام إذ أن الإلتزام بالتخصيص الواقعي فيه مشكل ، ولكن الملاحظ على هذا الرأي أولاً : أن صدور الأحكام المغايرة عنهم (ع) لما في الكتاب والسنة النبوية أعم من كون النسخ بيدهم أو كون الناسخ مودعاً عندهم .

ثانياً : أن خلاف ظاهر الروايات الكثيرة المؤكدة على أنهم تابعون للقرآن والسنة وأنه لا يصدر عنهم مخالف للكتاب والسنة [لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا] ، إذ من الواضح أن المقصود بمخالفة السنة، السنة المعروفة عند الجمهور الذين بيدهم قبول الحديث وعدم قبوله لا السنة الواقعية الموجودة عند الأئمة انفسهم حتى يقال بأنها لا تتنافى مع صدور الناسخ عنهم فإنه لا معنى لمطاليتهم (ع) الناس بعرض

الاحاديث على السنة الواقعية التي لا يعلم بها سواهم (ع) وذلك دليل على عدم صدور الناسخ عنهم لأنه مخالفة واضحة للكتاب والسنة بينما ابراز الناسخ المودع عندهم مع علم المسلمين بانهم مستودع علم النبي (ص) لا يعد مخالفاً والكلام فعلاً في وجود الشواهد على وقوع النسخ في زمانهم (ع) سواءاً كان النسخ منهم أو كان الناسخ مودعاً عندهم والشواهد متعددة.

الشاهد الأول : الروايات الواردة في باب تفويض أحكام الدين للأئمة (ع) ، ولا يجب أن يكون معنى تفويض الأحكام ، أنهم يحللون ويحرمون كيف شاءوا ، بل قد يكون المراد منه هو جعل الأحكام وديعة عندهم ، فيبرز كل حكم في وقته حين ينتهي أمد الحكم الأول بمعنى أن التفويض هو صلاحية الاعلان عن أمد الحكم الواقعي وبداية الحكم الآخر .

الشاهد الثاني : الروايات التي تأمر بالأخذ بالأحدث ، كما سيأتي التعرض لها في بحث الأخبار العلاجية ، فإنها تدل على وجود الناسخ والمنسوخ في الأحكام ، والا فلا معنى للأخذ بالأحدث ، وأعتباره من المرجحات .

الشاهد الثالث : رواية محمد بن مسلم ، الذي سأل الإمام (ع) عن كون بعض أصحاب النبي (ص) الغير متهمين بالوضع والكذب ، ينقلون بعض الروايات المشتملة على الأحكام عن النبي (ص) ، ثم يجئ من الأئمة (ع) خلافه ، فقال (ع) له : الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، أي أنه يمكن أن يكون الناسخ لحديث النبي (ص) مودعاً عند الأئمة (ع) ، كما كان ناسخ القرآن الكريم مودعاً عند النبي (ص) .

الشاهد الرابع : الملاحظ أن الأصحاب حينما كانوا يسمعون مثل هذه الأحكام والروايات الناسخة من الأئمة (ع) ، لا يحدث عندهم أي أضطراب وحيرة بالنسبة لأعمالهم السابقة ، فمثلاً حين يسمعون الحكم بنجاسة الناصبي في قولهم { الناصب لنا أهل البيت أنجس من الكـ... لا يضطربون نفسياً بالنسبة لمعاملتهم السابقة مع النواصب ، أو ...

حيث أنهم كانوا يعاشرونهم ولوكانوا نجسين ، بل أنجس من الكلب ، فإن ذلك معناه عدم صحة صلواتهم السابقة ووضوءاتهم وأغسالهم ، التي صدرت منهم ، فلو كان مثل هذا الإضطراب في الناس موجوداً لشكوا من هذه الحالة لدى الأئمة (ع) مع أننا لا نلاحظ وجود مثل هذه الشكوى وحتى في رواية واحدة ، مما يدل على عدم حدوث حالة الإضطراب والتحير عند الرواة وهو دليل عدم كون الاحاديث المخالفة من الأئمة (ع) أحاديث مخصصة توجب اعادة العمل السابق بل أحاديث ناسخة لا تتنافى مع صحة العمل السابق .

ولكن الظاهر أنه لا يمكن الإلتزام بهذا الرأي وإن كانت له شواهد ، فإن الروايات الدالة على أن كل ما ينقل عنهم (ع) إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنة ، فهو زخرف ، أو غير صادر ، تعتبر شاهداً على عدم صدور النسخ من الأئمة (ع) ، فإن هذه الروايات إنما صدرت لمواجهة موجة الملحدين ، وبعض الطوائف التي تدعوا الى الإباحية ، الذين منهم الآن الآغاخانيه و الإسماعيلية المعتقدون بأن الأئمة يستطيعون أن يحللوا ويحرموا أي شئ شاءوا ، ولذلك نلاحظ أن زعيمهم الروحي قد ألغى عنهم الصلاة والصوم ، وغيرها من الأحكام ، وجعل لهم أحكاماً خاصة ، فلا يبعد أنهم من رواسب الخطابية وبقاياهم ، الذين كانوا ينسبون آراءهم وعقائدهم الاباحية للأئمة (ع) فقام الأئمة بمواجهة خطرهم العقائدي وكذبوا انتسابهم اليهم بمختلف الوسائل لئلا تقوى دعوتهم ويكثر سوادهم وفي هذا الصدد والسياق صدرت هذه النصوص التي تصرح بأن الأئمة (ع) تابعون للنبي (ص) وأنه لا يصدر منهم أي تغيير وخلاف لسنة الرسول (ص) لكي لا ترسخ فكرة الخطابية في الناس مع كون الأئمة (ع) ليسوا أنبياء مشرعين فلازم هذه التصريحات عدم صدور الناسخ من الأئمة (ع) حتى لو كان بنحو ابراز الناسخ المودع عندهم لعدم ألتفات العامة من الناس الى التفريق بين كون الناسخ منهم وكون الناسخ مودعاً عندهم وذلك لأن صدور النسخ منهم يؤكد دعوة الخطابية والاباحية من كونهم مشرعين يحللون

ويحرمون بما شاؤوا مضافاً الى الروايات الكثيرة المذكورة في خطبة الغدير ومقدمة جامع الاحاديث من ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة الظاهرة في عدم وقوع النسخ لسنة النبي (ص) وان كان الشيخ الانصاري في الرسائل وتبعه المحقق النائيني (قدهما) قد فسرا الحديث بأن المراد الجدي منه هو عدم نسخ تمام الشريعة بشريعة اخرى لأنها خاتمة الشرائع لا عدم نسخ كل حكم من أحكام الشريعة على نحو العموم الاستغراقي .

الا أنه خلاف ظاهر الحديث فإن ظاهرة كون المراد الجدي عدم النسخ على نحو العموم الاستغراقي لا على نحو العموم المجموعي .

وأما الشواهد التي طرحت للإستدلال على وقوع النسخ من قبل الأئمة (ع) فهي محل المناقشة والملاحظة .

فالشاهد الأول وهو روايات التفويض فيلاحظ عليها أنها ترتبط بجانبين من جوانب التفويض وهما التفويض في الأحكام الولايتية التي تختلف في سنخها وطبيعتها عن الأحكام التشريعية العامة .

في مجال التبليغ والكتمان ، ولا ربط لها بوديعة الأحكام الناسخة لدى الأئمة (ع) ، فلا يتم استظهار هذه الفكرة منها ، وأما الشاهد الثاني وهي رواية محمد بن مسلم فالمراد منها أن صدور الأحكام المخالفة للسنة من قبل الأئمة (ع) لا يعني اتهام الصحابة بالكذب بل يعني عدم التفاتهم للناسخ الموجود منذ زمان الرسول (ع) واقتصارهم على رواية المنسوخ لغفلتهم عن الناسخ الموجود عندهم أيضاً ، إذن فقول الامام (ع) { إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن } ناظر لزمان الرسول (ص) حيث أن بعض أحاديثه ينسخ البعض الآخر لكن لعدم التفات الصحابة لذلك فقد ينقلون المنسوخ ويغفلون عن الناسخ فإذا روى الأئمة (ع) الناسخ توهم أن ذلك مخالف لما عليه المسلمون بينما هو اطلاع على الناسخ الموجود في زمان الرسول (ص) الذي لم يطلع عليه الصحابة ولا دلالة في الحديث على صدور النسخ من أهل البيت .

وأما الشاهد الثالث وهو رواية الأخذ بالأحدث ، فهي أولاً ضعيفة السند ، كما سيأتي ، بالإضافة الى إرتباطها بالأحكام الولايتية التي تتغير وتتبدل ، فإنه قد صدرت منهم (ع) أحكام بما أنهم ولاة الأمر ، لأن ولي الأمر كالمرجع مثلاً ، على فرض كونه ولي الأمر ، أو غيره ممن يدعي الولاية العامة كالخلفاء المدعين للولاية ، ولو كانت ولايتهم باطلة لهم أوامر ونواهي تتغير بحسب المصالح والمفاسد المتغيرة ، ويجب على الإنسان أن يأخذ بالأحدث فالأحدث من هذه الأحكام الولايتية ، وأما الشاهد الثالث وهو عدم تحير وأضطراب الرواة ، فيمكن أن يكون عدم أضطرابهم في بعض هذه الأحكام من باب علمهم بإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، لا من باب كون هذه الأحكام ناسخة ، لما مضى فإن صدور النسخ من الأئمة (ع) غير مناسب لكونه مؤيداً لدعوة الغلاة والخطابية والإباحية .

نتيجة البحوث :-

ما هي نتيجة البحوث السابقة حول حق التشريع للنبي (ص) وحول صدور النسخ من النبي أوالأئمة ؟

والجواب عن ذلك تارة بالنظر لعالم الأحكام نفسها وتارة بالنظر لتعارض الظهورات فهنا مقامان :-

الأول : عالم الأحكام : ما هو تأثير البحوث السابقة في عالم الأحكام والجواب عن ذلك وإن كان موضوعه علم الفقه ولكن نقوم ببيانه بشكل مختصر فنقول إننا اذا اعترفنا بثبوت التفويض للرسول (ص) في مجال التشريع العام فإن ذلك له آثار جلية في مجال الاستباط حيث يترتب على ثبوت هذا الحق للرسول (ص) انقسام الأحكام لفرائض وهي ما جعله الله وسنن وهي ما جعله النبي (ص) وهذا التقسيم ينعكس في بحث الاجزاء فيما لو أخل الإنسان بالسنة عن جهل قصوري مثلاً حيث يفترق عن الاخلال بالفريضة الموجب للبطلان ولو عن جهل قصوري وفي بحث المسائل الدورانية الداخلة في باب التزاحم لا باب التعارض كما ذهب له السيد

الخوئي (قده) وسبق البحث عنه .

أما مثال باب الإجزاء فهو ما تعرض له الفقهاء في قاعدة لا تعاد حيث ذكروا أن مفادها بطلان الصلاة عند الاخلال بالخمسة ولو عن جهل قصوري وصحة الصلاة عند الاخلال بغيرها عن جهل قصوري ولم يعمموا ذلك لغير الصلاة باعتبار ورود القاعدة في خصوص الصلاة .

ولكننا نذهب لخلاف ذلك على ضوء البحوث السابقة من انقسام الأحكام لفرائض وسنن فإن المناط عندنا في الاجزاء وعدمه عنوان الفريضة وعنوان السنة لا عنوان الخمسة المذكورة في صدر رواية لا تعاد وعنوان غيرها فإذا اخل الإنسان بما هو فريضة وهو ما جعله الله ولو على لسان النبي (ص) فإن ذلك موجب للبطلان ولو كان من غير الخمسة المذكورة في صدر الصحيحة كالتكبير مثلاً لو فرضنا أنه فريضة لقوله تعالى (وربك فكبر) وإذا اخل بما هو سنة فإن ذلك لا ينافي الصحيحة لو كان عن جهل تصوري فرواية لا تعاد ليست تأسيس لقاعدة مستقلة تسمى بقاعدة لا تعاد بل هي من الروايات الواردة في القاعدة العامة وهي { لا تنقص السنة الفريضة } ودليلنا على ذلك ما ورد في ذيلها { والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة } فما ذكر في صدرها ما هو الا مجرد مثال للفرائض التي تبطل العبادة بالاخلال بها لا أنها مذكورة على نحو الحصر والقاعدة في الذيل لا في الصدر وبذلك تكون هذه القاعدة عامة لكل واجب مشتمل على فرائض وسنن لا خصوص الصلاة وهذا التحليل لقاعدة لا تعاد لم نجد من سبق له فيما مضى وأما مثال المسائل الدورانية فلو حصل التزاحم بين صرف القدرة في الركعتين الاوليين أو الاخريين من الصلاة فيما أن الاوليين مما فرضه الله والاخريين مما سنه النبي يقدم الاوليان لان مرجحات باب التزاحم ترجع كلها لتقديم الاهم على المهم والفريضة أهم من السنة .

الثاني: علم تصادم الظهورات : ويقع البحث فيه حول أثر البحوث

السابقة في حل تعارض الظهورات وذلك في جهتين :

١- في أثر البحوث السابقة عند المقارنة بين أحاديث الشيعة وغيرهم.

٢- في أثر البحوث السابقة عند تعارض الظهورات بين أحاديثنا .

الجهة الأولى : هناك بعض الروايات تشير الى تأثير الإشتباه في تحديد الناسخ والمنسوخ في الإختلاف بين فقه الشيعة وفقه العامة ، ففي صحيحة محمد بن مسلم ومعتبرة منصور بن حازم ، ورواية سليم بن قيس الهلالي وغيرها ، قد صرح بهذا المعنى ، وأنه بأيدي الناس ناسخ ومنسوخ، وما إختلاف الروايات الصادرة عن الأئمة (ع) عن العامة التي يرويها الثقات من أصحاب النبي (ص) كلها [الا لأجل أن الأحاديث ينسخ بعضها بعضاً] ، وقد تقدم بيان هذه الفكرة إجمالاً .

وأما تفصيلها : فإنه يمكن الإلتزام بوقوع الإشتباه خارجاً في الناسخ والمنسوخ في فقه العامة ، فعمل بالمنسوخ لتوهم عدم وجود ناسخ له ، وأهمل حكم يتوهم أن الحكم منسوخ مع أنه ليس بمنسوخ.

القسم الأول : أي الموارد التي عمل فيها بالمنسوخ لتوهم عدم وجود ناسخ له : يرجع سبب التوهم فيه إلى أحد أمرين :-

الأمر الأول : عدم وصول الناسخ لأولئك الذين يعملون بالمنسوخ ، ومثل هذا ليس أمراً مستنكراً في كتب فقه العامة ، لسببين :

أ- تأخر تدوين السنن مطلقاً ، سواءاً الى السنن المبينة للقرآن الكريم أوالسنن المشتملة على الأحكام التي شرعها النبي (ص) ، فلم يكن هناك أهتمام بتدوين السنن من قبل العامة ، بخلاف أئمتنا (ع) وأصحابهم ، بل أن العامة كانوا ملتزمين بعدم نشر الأحاديث ، والمنع من الرواية ، وتحريم التدوين ، وإحراق المدونات ، لأسباب كثيرة ، منها الأسباب السياسية ، والإجتماعية ، والنفسية ، وغيرها ، إذن فعدم التدوين أدى الى عدم معرفتهم لبعض السنن الناسخة .

ب - وجود بعض الروايات المودعة عند الأئمة (ع) مع عدم مراجعة

العامة في ذلك ، مضافاً الى وجود الإختلاف الكبير بين أهل السنة أنفسهم بالنسبة لأحاديثهم ، فالعراقيون كانوا لا يعتنون بأحاديث المدنيين، والمدنيون كانوا لا يعتمدون على أحاديث العراقيين ، مع تضييقهم لدائرة الرواة بسبب إختلاف وجهات نظرهم ، فلم يأخذوا بأحاديث أي راوٍ ، وهذا كله أدى الى طرح كثير من السنن ، ففي كتاب [فتح الباري] لأبن حجر ينقل عن البخاري بأنه لا يأخذ الرواية الا ممن يقول بأن الإيمان قول وعمل ، مع أنه لا ربط لهذا الرأي بالوثاقة ، أو أنهم لا ينقلون من أهل البدع ، أو ممن يقول بخلق القرآن وغيرها ، وهذه كلها تؤدي الى إهمال كثير من سنن النبي (ص) التى رواها الثقات ، وتؤدي بالتالي الى عدم ملاحظتهم الناسخ لجملة من الأحكام .

الأمر الثاني : توهم عدم كون الحكم منسوخاً ، كالمسح على الخفين ، وغسل الرجلين ، فهناك روايات في جامع الأحاديث ، تدل على أن سورة المائدة ناسخة للعمل الذي كان موجوداً آنذاك وهو مسح الخفين ، وغسل الرجلين ، ولكن العامة لم يلتزموا بكونها ناسخة بل أخذوا بالمنسوخ خلافاً لما نقلوه هم أنفسهم عن أبن عباس ، بأن آية المائدة ناسخة كما هو رأي الإمامية ، وإنما ألتزموا بعدم النسخ لرواية أبن جريرة ، التي ذكرها أبن رشد في بدايته ، حينما سأل متى رأى النبي (ص) يمسح الخفين ، قال أسلمت بعد المائدة فاستفادوا من ذلك عدم النسخ ، مع أن كون الإسلام بعد المائدة لا يدل على ما ألتزموا به ، لإحتمال كون الرؤية قبل ذلك ، لأن رؤية الشئ ونقله لا يتوقف على الإسلام ولعله كان هروباً من الجواب كما أجاب المغيرة بأنه لا يعلم فهذا مثال للعمل بالمنسوخ مع عدم العلم بكونه منسوخاً كما تشير لذلك رواياتنا .

القسم الثاني : وهو اعتقاد كون الحكم منسوخاً مع أنه ليس كذلك ، ومثاله ما ذكرنا سابقاً ، من أن العامة قد أشتبهوا في موارد تبدل الموضوع وتوهموا بأنها من موارد تبدل الحكم ، مع بقاء الموضوع ، كما مر

الآيات المرتبطة بالصلح مع الكفار حين ضعف المسلمين ، والأمر بالمقاتلة في حالة قوتهم ، حيث تخيلوا كون آية السيف ناسخة لآية الصلح، وسبب تخيل النسخ عدم التفريق بين موارد تبدل الموضوع المعبر عنه بالتخصيص وموارد تبدل الحكم المعبر عنه بالتخصيص ومن الأمثلة أيضاً توهم النسخ في تحريم لحم الحمر الأهلية يوم خيبر مع أن النهي كان وقتياً لحصول الحاجة الماسة لوسائل النقل حينذاك وتوهم النسخ في باب المتعة وكل ذلك راجع لعدم التفريق بين الأحكام التشريعية الدائمة والأحكام الولايتية المؤقتة المتغيرة بتغير المصالح .

إذن فالإشتباه في الناسخ والمنسوخ من العوامل الرئسية لإختلاف الفقه الشيعي عن فقه العامة ، وأساسه هو عدم الاطلاع الدقيق من قبل العامة .

الجهة الثانية : هل للنسخ تأثير في أحاديث الشيعة ، بحيث يمكن توجيه اختلاف الروايات على ضوء الناسخ والمنسوخ أم لا ؟.

المستفاد من بعض الروايات ، وجود التقية في بعض الأحاديث الصادرة عن الأئمة (ع) ، بحيث يذكرون (ع) حديثاً عن النبي (ص) يتضمن الحكم المنسوخ ، دون ذكر ناسخه ، وقد ينقلون الناسخ دون التعرض لمنسوخه مما يدل على تأثير النسخ في اختلاف الحديث .

وكذلك بعض الروايات الواردة في مجال الأحدثية تدل على هذه الفكرة أيضاً، بل التزم بعض قدماء الأصحاب بأنه يمكن الجمع بين الروايات على ضوء النسخ ، ومنهم يونس بن عبد الرحمن ، والكليني ، في الروايات المتعارضة الواردة في غير الغلات الأربع ، وهي الأشياء المكيلة حيث توجد فيها طائفتان من الروايات ، طائفة تصرّح بأن النبي (ص) عفى عما سوى ذلك ، أي أن غير الغلات الأربع من المحصولات الزراعية ليس فيها زكاة ، وطائفة تصرّح بثبوت الزكاة فيها ، وقد عرض مثل هذا الإختلاف في الروايات على الإمام الهادي (ع) وسئل عن علاجه .

وهذه المسألة وقعت مثاراً للنزاع في تحديد الجمع الصحيح بين الروايات المتعارضة حيث ذهب اغلب فقهائنا الى حمل الروايات المثبتة للزكاة فيما سوى الغلات الاربع على الحكم الاستحبابي وذهب يونس وامثاله الى الجمع باحتمال النسخ الاضافي قياساً على مسألة تشريع الصلاة حيث ذكر في النصوص انها فرضت في البداية ركعتين فأضاف النبي لها ركعتين أخريين وهذا نوع من النسخ الاضافي فكذلك في روايات الزكاة فيما سوى الغلات الاربع وذهبنا نحن في باب الزكاة لحمل الروايات المثبتة للزكاة في باقي المحصولات الزراعية على الحكم الولايتي لقرائن معينة .

ولكن الصحيح في هذا البحث ان يقال أنه لا دليل على تأثير النسخ في اختلاف الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) كما سبق التعرض له والشواهد المذكورة هنا لا تنهض لاثبات ذلك فإن ذكرهم (ع) الناسخ الوارد عن النبي (ص) مع عدم ذكر المنسوخ أو بالعكس لا يدل على صدور النسخ عنهم (ع) بل غاية ما يدل على اطلاعهم على الناسخ أو المنسوخ الموجودين منذ زمان الرسول (ص) وان لم يطلع العامة على ذلك لعدم فحصهم الدقيق عنه كما ان اخفاء الناسخ وذكر المنسوخ أو بالعكس لا يدل على كونه من مقام التقية بل قد يكون في مقام تعليم الفقهاء قانون التدرج الاعلامي في المنهج التربوي الاسلامي .

كما ان الروايات الآمرة بالاخذ بالاحدث لا تدل على ظاهرة النسخ بل قد تكون مرتبطة بالأحكام الولايتية التي يجب الأخذ بالأحدث منها وأما صدور الروايات الكثيرة عنهم المخالفة للكتاب والسنة النبوية فلعله من باب التخصيص أو الحكم الولايتي أو الاطلاع على الناسخ الموجود منذ زمان الرسول (ص) والمثال الذي طرحناه وهو روايات الزكاة في غير الغلات الاربع لا يناسب الحمل على النسخ الاضافي وذلك لظهور الروايات المصرحة بثبوت الزكاة في الغلات الاربع في الحصر على نحو الحكم الاستمرار الدائم، إذن فلا شواهد قوية تنهض لإثبات تأثير النسخ في اختلاف الأحاديث.

البحث الثاني

الأحكام الولايتية

كان الكلام في البحث الأول حول ثبوت حق التشريع للنبي (ص) والأئمة وما يترتب على ذلك من صدور النسخ من النبي والائمة وتأثيره في اختلاف الحديث ويقع الكلام فعلاً حول ثبوت منصب الولاية لهم (ع) وأثره في إصدار الأحكام الولايتية التي لابد للفقيه من التفريق بينها وبين الأحكام التشريعية العامة والتعبير المستخدم عند فقهائنا أحياناً في قولهم « قضية في واقعة » اشارة لهذه الأحكام الولايتية .

والبحث هنا يقع حول ثلاث مسائل :-

المسألة الاولى :

في البحث حول اصل ثبوت الولاية ، وهي السلطة القضائية والتنفيذية والقانونية للنبي (ص) والأئمة (ع) .

وهنا لابد من التعرف على مصطلحين وهما [الولاية في الأمور العامة] و[الولاية العامة] ، فالولاية في الأمور العامة تعني تسليم الأمور العامة لهم (ع) فليس لغيرهم حق التدخل فيها ، والمقصود من الامور العامة شؤون الحكم والقضاء والسياسة الداخلية والخارجية وأما الولاية العامة فهي بمعنى كونهم أولا بالناس من انفسهم وأموالهم وبعبارة أخرى المراد بالولاية في الامور العامة هي اناطة جميع الامور التي تعارفت المجتمعات على اناطتها بالحكام والولاة بهم (ع) وهذه هي مثار البحث في ثبوتها للفقيه والمراد بالولاية العامة التصرف في النفوس والاموال والاعراض على مقتضى المصلحة العامة سواءاً كانت في الامور العامة المرتبطة بالحكام أو في الامور الخاصة في اوسع من الاولى .

و الادلة على ثبوت أصل الولاية على قسمين :-

القسم الاول :ما أمر فيها بإطاعتهم (ع) ، وهي كثيرة نحو (واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (ومن يطع الرسول فقد اطاع

الله) (ما آتاكم الرسول فخذوه) (وما أرسلنا رسولاً الا ليطاع بإذن الله)، والإطاعة مطلقة شاملة لسائر الأمور الدينية والدنيوية .

القسم الثاني ما صرح فيه : بعنوان الولاية نحو (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) و (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ...) ، وكذلك الروايات الشريفة مثل حديث الغدير { ألست أولى بكم من أنفسكم ، قالوا بلى ، قال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه } و رواية أيوب ابن عطية { أنا اولى من كل مؤمن من نفسه } وغيرها .

والمقصود بالولي في هذه النصوص : هو الخليفة الحقيقي للنبي (ص) جميع الأمور .

فمن هذه الأدلة يستفاد ثبوت كلا القسمين من الولاية ، الولاية العامة ، والولاية في الأمور العامة.

ومرجع الولاية في الأمور العامة الى أن السلطة القضائية والتنفيذية بيد النبي (ص) والأئمة (ع) .

أما السلطة القضائية : فهناك روايات تدل على أن منصب القضاء لا يشغله الا نبي أو وصي نبي ، الشامل للوصاية بالواسطة المنطبقة على الفقهاء والمجتهدين والقاضي له جملة من الحقوق والوظائف ، منها حق فصل الخصومة بين المتخاصمين ، وحق نصب القيّم على أموال الغيّب والقصّر ، أو حبس المدين المماطل ، وغيرها .

وأما السلطة التنفيذية : فهي تشتمل على وظائف متعددة ، منها السلطة على إجراء الأحكام الجزائية كالحدود والتعزيرات للشخص الذي يخالف حكماً يستحق عليه الحد ، كالجلد أو الرجم ، أو الشخص المخالف.

ومنها السلطة على تحديد درجة التأديب البدني والمالي في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد ذكر الفقهاء هناك أن الدرجة الثالثة من النهي عن المنكر وهي الايلام البدني للعاصي أو إتلاف المال المستخدم في الفساد يحتاج لإذن الفقيه وأن كانت الدرجتان الاخريان وهما الإ[illegible] القلبي واللساني لا تحتاج لأذن الفقيه وكذلك السلطة على تحدي[illegible]

البدنية والمالية التي لم تحدد في القانون العام كما ذكر الفقهاء في باب التعزيرات أن الحاكم مخير بين أقل الحدود وهو ثمانون جلدة وما دونه ومثلها تحديد مدة السجن للشخص المخالف للقانون بما يتلاءم مع النوع المعصية وكيفية إيقاعها وشخص القائم بها كل ذلك من حقوق الحاكم حتى في القوانين المعاصرة والتدبر في حدود هذه السلطة له اثر في فهم النصوص فمن ذلك أمر الرسول (ص) بقلع شجرة سمرة بن جندب في حديث لا ضرر حيث أشكل الفقهاء في بحث لاضرر بأن مفاد الحديث لا ينطبق على مورد صدوره وهو قصة سمرة بن جندب وذلك لان مفاده على جميع المسالك - أي سواء قلنا بأن مفاده النهي الولايتي السلطاني كما افاد السيد الخميني (قده) أو كان مفاده النهي القانوني كما افاد شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) أو كان مفاده حكومة لا ضرر على الادلة الاولية إما بنحو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما يرى صاحب الكفاية أو نفي الحكم الضرري كما يراه الشيخ الانصاري (قده)- غاية ما يقتضي رفع منشأ الضرر وهو الدخول بغير استئذان أما قلع العذق من البستان فلم يكن كمنشأ للضرر حتى يأمر الرسول بقلعه وقد اجبنا عن هذا الاشكال هناك بأن مفاد الحديث منطبق على مورده فإن مورده دخول سمرة للبستان بدون إذن الانصاري وهذاقد منع منه بمقتضى حديث لا ضرر فالانطباق حاصل وأما قلع عذق الشجرة فذاك يرتبط بجانب آخر غير مسألة الاضرار بالغير وهو قضية المخالفة للقانون فإن سمرة لما خالف قانون الاستئذان في الدخول على بيوت الاخرين استحق العقوبة على هذه المخالفة بما هي مخالفة بغض النظر عن كونها ضررية أم لا فكان للحاكم الشرعي وهو الرسول (ص) عقابه وللرسول (ص) حق التخيير بمقتضى الولاية في الامور العامة بين العقاب البدني والغرامة المالية فاختار الرسول (ص) الغرامة المالية وهي قلع عذقه من البستان لأنه يؤثر في اقتلاع جذور الفساد أكثر من العقوبة البدنية .

كذلك التعرف على ثبوت هذه السلطة في تحديد العقوبة للولي يؤثر

في رفع الاختلاف بين النصوص فمثلاً ماورد في بعض النصوص من كون عقوبة وطئ الحائض ديناراً وفي بعضها نصف دينار وفي بعضها إطعام عدة مساكين كما يحتمل حمل الاختلاف الموجود على بيان أفراد الواجب التخييري فإنه يحتمل الحمل على بيان الحكم الولايتي في تحديد العقوبة وهو يختلف باختلاف الاشخاص والظروف ونوع المعصية وكيفية حصولها.

ومن السلطات المرتبطة بالولاية العامة السلطة السياسية في تقرير أمر الجهاد والصلح والسلطة على الشؤون المالية كجمع الاخماس والزكاة والخراج والمقاسمة وصرفها في مواردها والتصرف في الانفال بما يتلاءم مع المصلحة العامة وبعض فقهاء الشيعة أن هذا الحكم حكم قانوني عام بينما الصحيح عندنا أنه حكم ولايتي لأن إعطاء حق الاحياء من سلطات ولي الأمر فقد يهبه لمطلق الإنسان أو مطلق المسلم أو خصوص الشيعي فهو يختلف باختلاف الظروف والأشخاص هذا إجمال البحث في الولاية في الأمور العامة .

وأما الولاية العامة : وهي عبارة عن الولاية المطلقة للنبي (ص) والإمام بالنسبة للأموال والنفوس ، بمعنى لزوم إتباع أوامرهم ونواهيهم، ولو لزم اتلاف النفس والمال الصادرة لاجل التوصل للمصالح العامة ، أو مواجهة المفاسد العامة ، وهذه الاحكام قد تتغير بتغير الاشخاص والظروف كما صدر عن أهل البيت من نهي بعض الاشخاص عن الكلام كمؤمن الطاق والمعلي بن خنيس وأمر البعض الآخر كهشام بن الحكم بالكلام كل ذلك من شؤون الولاية ومن شؤونها التصرف في الاموال والنفوس بحسب توفر المصالح كأن يضع الضرائب التصاعدية في الأموال ، أو يضع الزكاة في مورد ليس علية زكاة شرعاً ، كما سيأتي أن امير المؤمنين (ع) وضع دينارين على الخيل ، والبراذين ، والفقهاء حملوا مثل هذا الحكم على الإستحباب ، مع أنه من الأحكام الولايتية ، كما لو أحتاجت الدولة الإسلامية الى بعض الاموال حيث لايكفي الخمس والزكاة وغيرهما من الضرائب الإسلامية، لبعض الأسباب الطارئة ، فيمكن أن يضع الامام بعض

الضرائب المالية الجديدة أو يقوم بطلاق زوجة شخص أو بيع داره أو إتلافها على مقتضى المصلحة العامة وذلك لأنه أولى بالمؤمنين من انفسهم وأولى بأموالهم منهم ومن أمثلة ذلك النهي عن الاحتكار الوارد في عهد أمير المؤمنين (ع) لمالك الاشتر فإنه بنظرنا من شؤون الولي لا من بنود القانون التشريعي العام ووقع البحث بين الفقهاء في باب البيع حول بطلان المعاملة الاحتكارية وعدمها ونحن قلنا في موضعه بناءاً على مسلكنا العام من تقسيم الاحكام للفرائض والسنن يمكن تصوير الحرمة الوضعية وذلك بأن يكون الأمر بالفرائض والاركان في متعلقات الاحكام مشروطاً بعدم عصيان السنن فيقال في المقام بأن الامر بالوفاء بالعقود الذي هو من الفرائض مشروطاً بشرط لا وهو عدم عصيان الامر الولايتي عن الاحتكار فمع عصيانه لا يكون دليل وجوب الوفاء شاملاً للمعاملة فتكون فاسدة .

المسألة الثانية:

[منطقة الفراغ] : إن التشريع الولايتي الخاص الذي يصدر من النبي (ص) لابد أن يكون في حدود منطقة الفراغ ، بحيث لا يتعارض ولا يزاحم الأحكام الصادرة على نحو التشريع العام ، فليس معنى منطقة الفراغ الحكم على شئ غير محكوم بأحد الأحكام الخمسة في الشريعة المقدسة ، حتى يعترض على هذا التعريف بعدم وجود شئ غير محكوم بأحد الأحكام الخمسة ، إذ ما من قضية الا ولها حكم ، كما تدل عليه روايات عديدة ، وكما هو مقتضى القاعدة في التخطئة وعدم التصويب .

بل المقصود من منطقة الفراغ : هو عدم كون الحكم المجعول من قبل ولاة الأمر ، محرماً للحلال فمورده في الموسعات لا في المضيقات ، ومحللاً للحرام ، كما صرح بذلك في رواية الميثمي ، فمثلاً الأئمة (ع) بما أنهم تابعون للنبي (ص) لا يحللون ما حرمه الله ، ولا يحرمون ما أحله الله ، وهكذا ولاة الأمر بعدهم بناءاً على ثبوت الولاية في زمان الغيبة للفقيه مثلاً ، كما يشار لذلك في بعض الزيارات نحو { أشهد أنك قد حللت حلال

الله ، وحرمت حرام الله } .

وهذه الجملة كما ذكرت في رواية الميثمي ذكرت في موارد متعددة . كما في باب الصلح ، وباب الشروط نحو {المؤمنون عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً } وباب اليمين .

وقد أختلف العلماء حول تفسيرها .

ففي كتاب العناوين للمير فتاح ، والعوائد للنراقي ، نقلاً عن بعض العلماء بأن معنى هذه الجملة يجب رد علمه الى أهله ، وفي مفتاح الكرامة قال إن هذه الجملة من المجملات ، والشيخ الأنصاري وبعض المتأخرين في بحث الشروط ، الملحق بخيارات المكاسب ، حاولوا تفسير هذه الجملة بعدة وجوه ونحن لابد لنا من التعرف على واقع هذه الجملة لمعرفة حدود منطقة الفراغ فنقول لا إشكال عندنا في معنى تحليل الحرام سواء كانت حرمته بالاصالة كشرب الخمر مثلاً أو كانت بالتبع كترك الواجب فإن الشرط إذا تعلق بذلك كان مفسداً لاستلزامه تحليل الحرام وإنما الإشكال في فقرة تحريم الحرام إذ ما من شرط متعلق بفعل الا وهو مستلزم لتحريم تركه ولا من شرط متعلق بترك الا وهو مستلزم لتحريم فعله فإن طبع الشرط على الالزام كما قيل في تعريفه « أنه الالتزام في الالتزام » فمتى تعلق بحلال فعلاً أو تركاً وسواءاً كان ذلك الحلال مستحباً في نفسه أو مكروهاً أو مباحاً بالمعنى الاخص فإن الشرط مستلزم لتحريم خلافه فكيف تكون جملة « الا شرطاً حرم حلالاً » مقياساً لصحة الشرط وميزاناً منوعاً له إلى شرط صحيح وشرط فاسد والمفروض أن جميع الشروط المتعلقة بالحلال مصداق للشرط المحرم للحلال .

وقد أجاب الفقهاء عن هذا الاشكال بعدة أجوبة لا تخلو عن المناقشة والجواب الصحيح في نظرنا أن يقال إن المقصود بتحليل الحرام وتحريم الحلال مواجهة الأحكام الشرعية على صعيد الهدف والبناء وبيان ذلك يتوقف على مقدمتين :-

الأولى : إن الأحكام الشرعية على قسمين بنائية وهي الالز...

الوجوبية والتحريمية إمضائية أو تأسيسية وهدمية : وهي عبارة عما قام الشرع الشريف بهدم الالزام به فإن هناك مجموعة من الالزامات التي نادت بها الشرائع السابقة العادات الجاهلية فقام الاسلام بهدمها فسميت الاحكام الهدمية .

فمثلاً اليهود حرموا على انفسهم الشحوم وقام الاسلام بهدم ذلك والمسيحية حرموا على انفسهم الزواج بأكثر من واحدة وهدم الاسلام ذلك والجاهلية حرمت مجموعة من الامور التي طرحها القرآن الكريم كقوله (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب) والبحيرة كما جاء في المجمع الناقة التي انتجت خمسة بطون وكان آخرها ذكراً فبحرت اذنها - أي شقت - والسائبة هي الناقة المنذورة في قول احدهم ان قدم فلان فناقتي سائبة أي مخلاة ولا ينتفع بها احد والوصيلة هي الشاة التي ولدت ذكراً وانثى فإن الشاة إذا ولدت انثى كانت لهم وإذا ولدت ذكراً كانت لآلهتهم وإذا ولدت ذكراً وانثى قالوا الانثى وصلت اخاها فلا تذبح للآلهة ، والحامي هو الفحل إذا انتج من صلبه عشرة بطون فيقال له حمى ظهره من الحمل والركوب فهذه الحيوانات حرموا أكلها والانتفاع بها لكن الاسلام هدم ذلك كله كما تشمل الاحكام الهدمية رفع الالزامات التي صدرت من بعض المسلمين ايضاً كقيام أهل البيت بهدم حرمة المتعة التي نادى بها بعض المسلمين ونحو ذلك .

المقدمة الثانية : في بيان معنى الحرام والحلال ، أما الحرام فهو الشئ الذي توسل الشرع لعدم وجوده خارجاً بوسيلة قانونية وهذا التعريف جامع لاربعة اقسام :

أ- الحرمة التكليفية: وهي الزجر المستبطن للوعيد على الفعل لما اخترناه في بحث الاوامر في الاصول اللفظية عندما بحثنا حول حقيقة الوجوب والحرمة حيث ذهب القدماء الى تفسير الحرمة بأنها طلب الترك مع المنع من الفعل وذهب بعض المتأخرين الى انها الالزام بالترك وذهب المحقق النائيني الى كونها النسبة الايقاعية لعدم الفعل أي ايقاع عدم

الفعل على ذمة المكلف وذهب المحقق الاصفهاني الى كونها النسبة الزجرية وأخترنا هناك أن الحرمة هي الزجر المستبطن للوعيد على الفعل كما ان الوجوب هو البعث المستبطن للوعيد على الترك هذه هي الحرمة التكليفية وموردها العمل الذي يرغب فيه الانسان بطبعه وبحسب ميوله لآثاره التكوينية المحبوبة كشرب الخمر والزنا فيتوسل الشارع لتحريمه بجعل العقوبة على من يمارسه .

ب- الحرمة الوضعية: وهي عدم الحماية القانونية للاثر المطلوب وموردها المعاملات العقلائية من العقود والايقاعات فإن هذه الماهيات وسائل عقلائية يسلكها العقلاء للوصول للآثار الاعتبارية المترتبة عليها كالملكية والزوجية وترتب هذه الاثار إنما يتم باحترام السلطة التشريعية والتنفيذية لهذه المعاملة وحمايتها لها ودفاعها عنها عند التنازع والاعتداء عليها فإذا نهى الشرع عن المعاملة كقوله { نهى النبي عن بيع الغرر } فمعنى ذلك عدم الحماية القانونية للاثر المطلوب منها وهو معنى فسادها ولغوية آثارها إذ ليست آثارها تكوينية كما في القسم الاول حتى لا يمكن إلغاءها كما أن التباني الشخصي من قبل طرفي المعاملة على صحتها اقتراحاً وتشريعاً لا يعطيها صفة قانونية بعد نهى الشرع عنها .

ج- الحرمة المانعية : وهي الارشاد لبطلان العمل عند حصول امر من الامور وموردها متعلقات الاحكام فإذا قال { لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه } فمضمونه الارشاد لفساد الصلاة عند اشتمالها على ما لا يؤكل لحمه وذلك لان الانسان انما يأتي بمتعلق الحكم من اجل تحصيل فراغ ذمته امام الخالق فإذا نهى الشارع عن ذلك المتعلق فمعناه أن ما يطلبه الانسان من فراغ الذمة بذلك العمل لا يحصل له لوجود المانع .

د- الحرمة التبعية: وهي الحرمة التكليفية المجعولة بالتبع لا بالأصالة وموردها ترك الواجبات التكليفية فالشئ الذي يجب فعله بالأصالة يحرم تركه بالتبع أو بالعرض على الخلاف المذكور في محله .

هذا توضيح معنى الحرام .

وأما المقصود بلفظة الحلال فهو : الشئ الذي حل عنه عقدة الحظر بمعنى أن الشئ المحرم المحظور سواءاً كانت الحرمة تكليفية أم وضعية مانعية أو تبعية وسواءاً كانت جهة الحظر هي الشرائع السابقة أم العادات المنحرفة قد قام الشرع الشريف بحل عقدة الحظر عنه وجعل الارسال واطلاق العنان في فعله وتركه وليس المقصود من الحلال المباح بالمعنى الاخص أو الحلال في مقابل قسم خاص من أقسام الحرمة الأربعة السابقة .

وبعد اتضاح هاتين المقدمتين نقول بأن المراد بتحريم الحلال هو قيام الولي أو أحد المتعاقدين ببناء حكم يهودي أو مسيحي أو جاهلي هدمه الشارع المقدس فيكون هذا الالزام مواجهة للشريعة الاسلامية واحياءاً للتراث المبغوض عند الاسلام مثلاً لو أراد ولي الأمر إباحة شرب الخمر أو أراد تحريم الزواج بأكثر من زوجة أو اشترط أحد المتعاقين في عقد معين ذلك فإن هذا يعد تحريماً للحلال وتحليلاً للحرام باعتبار أنه هدم لما بناه الشارع وبناء لما هدمه ، نعم لو اشترط أحد المتعاملين الالتزام بصلاة الليل فإن هذا لا يعد تحريماً للحلال بل هو تأييد واحياء لما يحث عليه الشرع وكذا لو حرم ولي الامر في بعض الظروف شرب التنباك كما صدر عن السيد المجدد الشيرازي (قده) أو دخول دولة معينة فذلك لا يعد تحريماً لأنه لا يعارض التشريع العام في بنائه أو هدمه .

فهذا تمام مقصودنا من « منطقة الفراغ » التي يصح للوالي إصدار الاحكام الولايتية بقسميها من الولاية العامة والولاية في الامور العامة من خلالها وهي المنطقة التي يصح للناذر أو صاحب اليمين أوالمتعهد أو المتعامل مع طرف آخر أن يتصرف فيها .

الشواهد على وجود الأحكام الولايتية

المسألة الثالثة :

من المسائل المرتبطة ببحث الأحكام الولايتية ، تشخيص الموارد التي يحتمل فيها انها من الاحكام الولايتية بمعنى أنه هل يمكن حمل بعض الأحكام المذكورة في روايات العامة والخاصة على الاحكام الولايتية بحيث يعالج من خلالها اختلافات الروايات وتكون طريقا من طرق علاج التعارض أم لا ؟ فالبحث هنا بعد تسليم كبرى وجوب إطاعة النبي وآله بما أنهم ولاة الأمر في الصغرى وهي علاج تعارض الأخبار على ضوء الأحكام التشريعية والولايتية وهنا ملاحظتان :

الأولى : إننا سنذكر بعض الأمثلة والشواهد التي يمكن تفسيرها بالحكم الولايتي ، كاحتمال من بين بقية الاحتمالات المطروحة في هذا المجال من دون أن نلتزم بانه هو التفسير الوحيد للحكم المذكور في الرواية ، فإن تأيد احتمال منها بالقرينة كان هو الراجح والا فالاحتمالات متساوية.

الملاحظة الثانية : ان الاحكام التي سنذكرها ، ربما نقطع في بعضها بان الحكم محدود بزمن خاص قطعا ، لعدم إمضائه بعد ذلك ولكن لو علمنا بحكم ولايتي في زمان ثم شككنا في بقائه بعد ذلك الزمان فهنا لابد من الحكم ببقائه ، كما لو صدر من الامام امير المؤمنين (ع) حكم ولايتي ، ولايعلم كونه باقيا كبقاء التشريع العام أم لا ، فاذا لم يصدر من الائمة (ع) بعده خلاف هذا الحكم ، بل ربما يصدر شاهد على امضائه وفاعليته ، فهذا الحكم يجب الالتزام به دائما وان كان حكما ولايتيا ، كما ذكر في بعض الروايات ان حد شارب الخمر وهو ثمانون جلدة من الاحكام التي جعلها الامام أمير المؤمنين (ع) فإن النبي (ص) كان يضرب شارب الخمر بالنعل وغيره ، ثم ازداد الضرب الى زمان عمر حيث اشار الامام (ع) بان يضربه ثمانين جلدة ، وبعض روايات العامة تصرح بأن هذا الحد قد جعله الا...

(ع)، ولكن جعل هذا الحكم من قبل الامام (ع) لايلزم أن يختص بزمانه (ع) فحسب ، وذلك لما يعلم من نفس هذه الروايات من امضاء بقية الأئمة (ع) لهذا الحكم ، بل جميع المسلمين ، فيكون مثل هذا الحكم بحكم التشريع العام.

اذن فاذا التزمنا في مورد ما بان الحكم ولايتي ، فلايلزم من ذلك محدوديته زمنيا ففي بعض الروايات (خذوا حتى يبلغكم عن الحي) فما دام لم يصدر من الامام الحي خلاف الحكم الولايتي فتجري الاحكام السابقة وبناء العقلاء على ذلك أيضا كما نلاحظ مثلا هذا الامر جليا في الحكومات المتبدلة فانه لو تبدلت الحكومة التي كانت سارية المفعول في الحكومة السابقة تبقى كذلك مادام لم يصدر حكم على خلافها ، ونقوم الآن بطرح الشواهد على الأحكام الولايتة قطعا أو احتمالا .

١ - المثال الأول: الروايات المنقولة عن طرقنا وطرق العامة الواردة في تحريم لحم الحمر الأهلية فقد ذهب جمهور اهل السنة الى التحريم فيها مطلقا . وذلك للنهي الصادر من النبي (ص) في خيبر كما رواه جابر بن عبدالله وغيره . في بداية ابن رشد . وأما رواياتنا التي من طبيعتها النظر لموارد اشتباه العامة فقد صرح فيها بان النهي عن هذه الحمر انما صدر في يوم خيبر لاجل انها كانت حمولة الناس آنذاك ، فصدر النهي حتى لايبقى المسلمون بلا حمولة . كما يلاحظ ذلك الآن في بعض الحكومات حيث تنهي عن صيد السمك او بعض الحيوانات في بعض الاوقات او الامكنة الخاصة بهدف عدم انقراض هذا النوع من الحيوانات فهذا النهي الصادر من النبي (ص) هو نهي ولايتي مؤقت مشرع لأجل المصلحة ، الا ان العامة فهموا منه التحريم ، كما أن بعض علمائنا التزم بكراهة هذا اللحم وهذا من قبيل اشتباه الاحكام الولايتية بغيرها . كما يلاحظ أيضاً أن الوسائل وغيره حملوا الاحكام التي نسميها بالولايتية على الكراهة او الاستحباب جمعا .

٢ - المثال الثاني : تصريح بعض الروايات بان الامام امير المؤمنين(ع)

قد وضع الزكاة على الخيل - العناق الراعية - (ج ٦ ص ٥١ الوسائل) وقدرها بدينارين ، ولكن بعض الفقهاء ومنهم صاحب الوسائل حملوا هذه الروايات على الاستحباب ، مع ان ظاهرها هو الجعل الالزامي نعم لعدم كون الحكم مستمرا للاتفاق على عدم لزوم الزكاة فيها كان الحكم ولايتيا لا ان حكمه الاستحباب كما يذكر ذلك في الرسائل العملية والكتب الفقهية كمصباح الفقيه والمستمسك وغيره ٠

٣ - المثال الثالث : الروايات الواردة في الحبوب : هناك روايات متعددة من طرقنا تدل على ان الزكاة في المحصولات الزراعية مختصة بالغلات الاربع وان النبي (ص) قد عفى عما سوى ذلك ، بينما هناك روايات عديدة تدل على ثبوت الزكاة في غير الغلات ، وقد ذكرنا سابقا أن يونس بن عبدالرحمن والكليني قد حملوا ذلك على الناسخ والمنسوخ ٠ وقلنا بأن حملها على ذلك خلاف ظاهر الروايات وبقية فقهائنا حملوها على الاستحباب . وذكرنا بان فقهاء العامة رغم انهم يروون اختصاص الزكاة في الغلات الاربع الا ان جمهورهم قد وسعوا ثبوت الزكاة ، لان سيرة الخلفاء على اخذ الزكاة من غير الغلات الاربع ، وخصوصا الرز الذي هو من محصولات العراق الشائعة ، بل ذهب بعض المعاصرين منهم الى لزوم جعل الزكاة على الاموال الشائعة ، والنقود المتداولة ومثل هذه الاراء كانت موجودة آنذاك لاعتماد فقهاء العامة على الاستحسان والقياس وغيرها من الادلة ، ولعله لعدم قولهم بالخمس في أرباح المكاسب واضطروا لتعويض النقص للقول بالزكاة في الاموال المتداولة ، والروايات التي تشير لثبوت الزكاة في غير الغلات الاربع كثيرة ، منها رواية علي بن مهزيار (ج٦ص٢٤الوسائل): قال (.. قرأت في كتاب عبدالله بن محمد الى ابي الحسن (ع) جعلت فداك ، روي عن ابي عبدالله أنه قال وضع رسول الله (ص) الزكاة على تسعة أشياء ... وعفى رسول الله (ص) عما سوى ذلك - فقال له قائل عندنا شيء كثير يكون اضعاف ذلك . فقال وماهو؟ قال الارز. فقال له ابو عبدالله اقول ان رسول الله (ص) وضع الزكاة على

تسعة اشياء وعفى عما سوى ذلك وتقول عندنا أرز وعندنا ذرة وقد كان الذرة في عهد رسول الله (ص) فوقّع (ع) كذلك هو ، والزكاة على كل ما كيل بالصاع) فقوله عليه السلام (على كل ما كيل بالصاع) كما يمكن ان يحمل على الاستحباب . فيمكن بملاحظة بقية روايات الزكاة ، ان يقال بان الحكم ولايتي . كما يلاحظ بان الخلفاء كانوا يأخذون الزكاة من غير الغلات وجمهور العامة كانوا يفتون بذلك ، فتركز في اذهان الناس ثبوت الزكاة في غير الغلات من حبوب ، والائمة (ع) امضوا هذا الحكم المتعارف وقتها ، على نحو الحكم الولايتي وحكمهم هذا في منطقة الفراغ حيث لا يصطدم مثل هذا الحكم بالعفو (عفى عما سوى ذلك) فان للعفو بحثاً مستقلاً ، والشاطبي في الموافقات ذكر عدة صفحات في تفسير حقيقة العفو ولكن لا محصل لها وقد ذكرنا الصحيح في مباحث الالفاظ في بحث النسخ .

اذن فالحكم ولايتي وقع في حدود منطقة الفراغ والوضع الزمني كان يساعد على هذا الحكم مع كون فقراء الاصحاب محتاجين لذلك ، كما تشير اليه رواية اخرى . ولكن بما انه يوجد اجماع من الشيعة على عدم الثبوت وقامت السيرة على عدم الثبوت في غير الغلات لذلك نقول بان هذا الحكم ليس دائمياً .

اما القول باستحباب الزكاة في غير الغلات الاربع كما ذهب له بقية فقهائنا فهذا القول غير صحيح اذ ان الزكاة ليست ثابتة فيها ، ولو كانت ثابتة لكانت واجبة لأن الثبوت سنخ حكم وضعي ملازم للوجوب بل الحكم ولايتي نعم لامانع ان نقول بأنه يستحب اعطاء مقدار الزكاة في الحبوب ، ولكن لا من باب الاستحباب الخاص ، بل من باب استحباب مطلق الصدقة .

٤ - المثال الرابع : ان بعض الروايات تدل على ان الامام امير المؤمنين(ع) قد ضمّن الصائغ والقصار يعني غاسل الثياب . وفي رواية بأن « ابي قد تفضل ولم يحكم بتضمينهما » وهذا الحكم مذكور في كتب العامة والخاصة ، ففي الوافي ج ١٠ ص ١٢٣ ، والكافي [illegible] (الخمسة) والمقصود منهم (علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير [illegible]

عن الحلبي) والمسند الصحيح . قال : قال ابو عبدالله (ع): كان امير المؤمنين(ع) يضمّن القصار والصائغ احتياطا للناس وكان ابي يتفضل عليه اذا كان مأمونا) ونقل مثل هذا المضمون بسند اخر ، وانما ضمنه الامام(ع) مع ان مقتضى القاعدة هو عدم ضمان اليد الامانية ، لكثرة تقلب الناس آنذاك ، حيث يدعون السرقة والضياع في الثوب والذهب ، فالحكم بالضمان ولايتي لمصلحة وقتية فلو كان هناك روايات تدل على ان المؤتمن ليس ضامنا وأنه محسن وما على المحسنين من سبيل فمثل ذلك لا ينافي ان يجعل الامام(ع) ولي الامر في مورد خاص الضمان ، لاجل المحافظة الشديدة على أموال الناس ، ونحن لا نلتزم جزما بان الحكم هنا ولايتي بل نطرح ذلك احتمالا فحسب اذ لسنا في مجال الفتوى وإعطاء الرأي .

٥ - المثال الخامس : في تحريم ذبائح اهل الكتاب ، وفي هذه المسألة بحث طويل . فقد ذكر في الجواهر على ما ببالي انه توجد في هذه المسألة ثمان طوائف من الاخبار ، ونحن قد نستظهر من بعض الروايات ان الحكم بالتحريم حكم سياسي ولايتي كما نسب إلى أمير المؤمنين (ع) فهذه احدى الاحتمالات في المسألة لأن ظاهر اختلاط المسلمين بالكفار من المسائل التي يلزم على ولي امر المسلمين الالتفات لها ، ليبين حدود المخالطة . وفي أي وقت يكون في المخالطة صلاح المسلمين ، وفي اي وقت لا يكون وما هي الوسائل التشريعية والتنفيذية التي ترجع لزيادة الاختلاط او قلته ، مثل هذه المجالات لا علاج لها الاّ تدخل ولي الامر فيها من باب الولاية ، فمن المحتمل ان تكون مسألة تحريم ذبائح اهل الكتاب من هذا المجال .

٦ - المثال السادس : مسألة التسعير والاحتكار ، حيث يلاحظ بأن العلماء يفتون في رسائلهم بعدم جواز التسعير ، كما يلاحظ منهم اختصاص حرمة الاحتكار بالطعام ، بل بعضهم قد خصه ببعض انواع الطعام ، بينما السيد ابو الحسن الاصفهاني في الوسيلة قد اثبت حرمة الاحتكار في مطلق ما يحتاج اليه الناس . ولعل ذلك لاجل شدة احتكاكه بال[illegible] لمنصبه ولزعامته ، كما يلاحظ منه في الجزء الثاني من الوسيلة

يرتبط بالمعاملات أن فيه حيوية خاصة لا توجد في اكثر الرسائل العملية بحسب مراجعتي . حيث يعبر تعبيرات خاصة تدل على تفهمه التام للقضايا المعاشة . فالخلاصة أن هناك بحثاً طويلاً في كون الاحتكار المحرم محدوداً أو مطلقا ، وكذلك حول امكان التسعير وعدمه ، ففي الاحتكار مثلاً يقولون بانه يلزم على المحتكر ان يعرض المتاع على الناس . فلو كانت احتياجات الناس شديدة لزم التوزيع العادل عليهم لئلا يأتي شخص واحد ويأخذ نصفه ، ويأتي آخر ليأخذ النصف الآخر ، فيبقى الناس بلا قوت ، فهنا يتساءل ، هل لولي امر المسلمين الحق في منع الاحتكار أم لا ؟، أما بالنسبة لحرمة احتكار الطعام فهي حكم تشريعي أبدي ومن قبيل التشريع العام . واما بالنسبة لغير الطعام مما تحتاج اليه الامة ، فهل لولي الامر ان يمنع الاحتكار فيه ايضا . وهل له الحق في التسعير وذلك بان يجعل سعرا خاصا للمبيع ، يكون له الحق في الاشراف على البيوع ، بحيث يوزعه توزيعا يرفع فيه الاحتياجات ام ليس له مثل هذا الحق ؟ مثل هذه الافكار تذكر في كلام كثير من فقهائنا بينما الامام أمير المؤمنين (ع) في عهد مالك الاشتر يشير اليها والشيخ الطوسي له سند صحيح في الفهرست لعهد مالك الاشتر . فلابد أن يعمل بهذا العهد من يرى اعتبار مثل هذه الاسانيد . قال (ع) كما في الوسائل ج١٢ص٣١٥ (..واعلم مع ذلك ان في كثير من الناس ضيقا فاحشا وشحا قبيحا وانكارا للمنافع وتحكما في المباحات وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة . فامنع من الاحتكار فان رسول الله (ص) منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل واسعار لايجحف بالطرفين البائع والمبتاع فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل وعاقب في غير اسراف) .

فقوله (ع) (وذلك باب مضرة للعامة) اي ان نتيجة الاحتكار تجمع الارباح في يد طائفة خاصة وهذا أوان نفعهم بالخصوص الا ان في ذلك ضررا على العامة .

وقوله (ع) (وعيب على الولاة) اي انه عيب على الوالي ان يرجع

المصلحة الخاصة على العامة ، اذ ان الوالي عليه ادارة الشؤون الاجتماعية بصورة عادلة فلا يمكن ان يعطي لأي شخص حرية مطلقة في التصرف بالاموال .

وقوله (ع) (فنكل وعاقب في غير اسراف) اي انه لو صدر امر ولايتي منك بمنع الاحتكار فعاقب من غير اسراف من يخالفه ، وهذا يعني تفويض الحكم الجزائي لولي الأمر ايضاً ، اي تحديد مقدار الجاني فالحاكم هو الذي يحددها بملاحظة المصالح فيمكن ان يعاقب مثل هذا الشخص عقابا شديدا ويمكن ان يعاقبه عقابا خفيفا .

والسيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج قد اعتبر عهد مالك الاشتر سندا واعتمد عليه ، فاذا اعتبرناه فيمكن القول بان المستفاد منه تمكن الوالي من اصدار مثل هذه الاحكام الولايتية على صعيد الادارة الاقتصادية وعلى صعيد الاحكام الجزائية .

٧ - المثال السابع : هناك رويات عديدة تدل على ان النبي (ص) انما نهى عن بيع الثمرة قبل بدء صلاحها لاجل التنازع ، والعرب كانوا يعقدون مثل هذه المعاملة . ولكن بعد ذلك ينشب التنازع والتخاصم بينهم فيما لو لم تظهر الثمرة ، فالنهي هنا نهي ولايتي . وفي الوسائل ج ١٣ روايات تشير لهذه الفكرة .

٨ - المثال الثامن : ما تعرضنا له في الفقه من ان العامة قد نقلوا عن النبي (ص) ان الانسان لو لم يستطع السجود فليس له ان يرفع شي إلى جبهته ليسجد عليه ، والامام (ع) قد صرح بأن رفع هذا الشيء افضل من الايماء ، فلعل الذين يكرهون رفع مثل هذا الشيء أو يمنعون منه ، ينظرون لايحاءات العصر الجاهلي حيث كان الناس يسجدون للأصنام ويعبدون الاوثان ، فكان العرب يعبدون كل شيء بينما المسلمون الأوائل كانت أذهانهم ضد هذه التقاليد الجاهلية العمياء وكانوا يعتقدون (نحن لا نعبد الا الله) فلا يمكن ثبوت مثل هذا الحكم لهم وهو رفع الشيء الى الجبهة لأنه إحياء للعادات الجاهلية فلذا نهى النبي (ص) عن ذلك فالحكم كان

وقتيا ولايتيا بملاحظة هذه الوضعية الخاصة وفي جامع الاحاديث ج٢٣ص٢٦٣ تعليل ذلك بقوله (لأنهم كانوا يعبدون الأوثان ونحن لا نعبد الا الله) .

٩ - المثال التاسع في كفارة وطئ الحائض ، وحولها روايات كثيرة مختلفة وبعض الفقهاء حملوها على الاستحباب وذلك لوجود روايات كثيرة تصرح بعدم ثبوت شيء على ذلك ، ولكن الظاهر ان علاجها ليس بالحمل على الاستحباب بل انها من قبيل الاحكام الجزئية الولايتية كما تعرضنا لذلك في بحث الطهارة .

التبليغ والكتمان

حق التبليغ والكتمان :

لاريب أن من وظائف الأئمة (ع) تبليغ أحكام الله وسنن النبي (ص) ولكن يقع السؤال: هل ان لهم حق الكتمان لهذه الأحكام على ضوء بعض الأسباب التي تؤدي إلى الكتمان ؟ بيان ذلك إن الأئمة (ع) وظيفتهم تبليغ الأحكام لولا الموانع والطوارئ لمقتضى بعض الروايات الدالة على أن وظيفة العالم أن يعلّم ما يعلمه ، في مقابل هذه الروايات روايات تصرح بأن للأئمة (ع) حق الكتمان كما في الوافي ص ٤٧ ج١ (عن طلحة بن زيد عن ابي عبدالله (ع) قال : قرأت في كتاب علي (ع) ان الله تعالى لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال) ، اذن فمن وظائف العالم بذل العلم وهذا من الواضحات . ولكن لا يلزم على العالم ان يعرض كلما يعلمه حتى لو ادى ذلك الى الوقوع ببعض المفاسد او تفويت بعض المصالح . ومما نلاحظ في بعض الرسائل من قولهم (احتياط لايترك) لعل اغلبه يرتبط بعدم ابراز الفتوى حيث لاصلاح في ذلك .

والأدلة على ثبوت حق الكتمان بالنسبة للأئمة (ع) :

١ - الروايات العديدة التي ترتبط بتفويض امر الدين للأئمة (ع) والقدر المتيقن من هذه الروايات التي ذكرناها سابقا ، هو التفويض في مرحلة التبليغ والكتمان .

٢ - الروايات المستفيضة الدالة على الزام الناس بالسؤال (فاسألوا اهل الذكر أن كنتم لا تعلمون) ولكن لا يجب على الأئمة (ع) الجواب عن اسئلتهم ، وهذه الروايات كثيرة ولا حاجة لعرضها كلها ، فتراجع في الوافي ص ١٢٥ ج ٢ ، والوسائل كتاب القضاء ج ١٨ ص ١٧٨ ، وفي

جامع الأحاديث ونذكر نماذج منها :

رواية ٢٥٤ في مقدمة جامع الأحاديث (عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قول الله تعالى فاسألوا أهل الذكر ... من هم ؟ قال : نحن . قلت : فنحن المأمورون بالمسألة ؟ قال : انتم . قلت : فانا نسألك كما أمرنا وقد ظننت انه لا يمنعني اذا تيته من هذا الوجه . فقال (ع) : انما امرتم أن تسألوا وليس لكم علينا الجواب) .

ورواية ٢٥٣ (عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر ...) من المعنيون بذلك ؟ قال: نحن والله . قلت فأنتم المسؤولون ؟ قال: نعم . فقال: افعلينا أن نسألكم ؟ قال : نعم . قال: وعليكم أن تجيبوا؟ قال: ذلك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا تركنا ، ثم قال: هذا عطاؤنا فمن أو امسك ...) وغيرها من الروايات . اذن فللأئمة(ع) حق تبليغ ونشر الاحكام وكذلك حق كتمانها .

وبحثنا يدور حول ثلاثة موارد :

المورد الاول: حول اسباب اختلاف الاحاديث في مرحلة النشر والكتمان ولهذا تأثير كبير في عملية الاستنباط .

المورد الثاني: البحث عن طرق الكتمان فقد يكون الطريق هو السكوت وقد يكون التورية .

المورد الثالث: التناسب بين أسباب الكتمان ونوع الأحكام المكتومة.

المورد الأول:

بعد تبليغ الأحكام ونشرها من قبل الامام (ع) ، فما هي اسباب الاختلاف المتوهم بين هذه الروايات ، وما هي طرق معالجة الفقيه لهذا الاختلاف ؟

ولابد لنا في البداية أن نتعرف على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى : حول الفرق بين التعليم والفتيا .

المسألة الثانية : في تأثير اللغة العربية في اختلاف الأحكام وعدمه .

المسألة الثالثة : في ارتباط مقام الاعلام والنشر بمرحلة الملكات .

المسألة الأولى : حول التعليم والفتيا

للأئمة (ع) في مجال تبليغ الأحكام طريقتان : طريقة التعليم وطريقة الفتيا.

طريقة التعليم : وتلقى فيها الأحكام لاولئك الافراد الذي يريد الائمة (ع) منهم أن يصبحوا فقهاء . فتلقى عليهم الكبريات الكلية والاصول العامة . وفي بعض الروايات (علينا القاء الاصول وعليكم التفريع) وفي بعضها (اذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا اصل ؟ قال (ع) نعم .) والاصل يعني القاعدة العامة . لأن الذين يسفيدون الاحكام من الائمة (ع) طائفتان :

طائفة العوام : وهم الذين يرجعون اليهم (ع) في مسائلهم ومشاكلهم اليومية ، والجواب عليهم يتم باسلوب الفتيا وعلى مستواه .

وطائفة الفقهاء: وهم الذين يريدون التعرف على الكبريات الكلية ، واسلوب استنباط الاحكام الشرعية . ومثل هذا القسم في رواياتنا ، اذ ان اغلبها من القسم الثاني (طريقة الفتيا) .

طريقة الفتيا : والفتيا التي نذكرها هنا لها معنى خاص غير معناها المتعارف عندنا ، بل هي تعني : اعانة المستفتي ليجد الطريق في كون اعماله على وفق الموازين الشرعية . فالاعانة في هذه المرحلة تعبر عنها بالافتاء ، فيعلم المستفتي وظيفته في المشكلة التي ابتلى بها وان لم يعلم الكبرى الكلية للحكم الملقى عليه وربما نلاحظ عند كتّاب هذا العصر اشارة وتلميحا لهذه الطريقة ، يقول محمد ابوزهرة في اخر كتابه الامام زيد (ليس الفتيا الا دواء للأسقام) فالفتيا بمستوى الدواء ، فاذا كان واحدا فالفتوى من نوع واحد ، واذا تعدد الداء على انواع متعددة

الفتاوى .

اذن فالمكلف يراجع المفتي ليسأله عن القضية التي حدثت له والمفتي يرشده لطريقة يستطيع بواسطتها ان يؤدي وظيفته الشرعية دون ان يتعرف العامي على الكبرى الكلية . وتشبه هذه الطرق اقوال الطبيب وعلاجاته ، فتارة يلقي الطبيب الكبريات الكلية لطبيب او لشخص اخر . واخرى يعرض المريض نفسه على هذا الطبيب والطبيب يعطيه وصفة طبية ليعالج نفسه وهذه هي الفتيا . بينما الطريقة الاولى هي طريقة التعليم: ففي مرحلة الفتيا يكون تطبيق الكبرى على صغرياتها قد تم في ذهن المفتي فحسب لا ذهن المستفتي .

الفرق بين هاتين الطريقتين : هناك فروق عديدة نتعرف على بعضها :

الاول : طريقة التعليم والقاء الاصول تعتمد عادة على البيان المنفصل وعلى اسلوب التدرج في عرض الاحكام . لذلك تعتمد على القرينة المنفصلة . لان التعليم تدريجي ، فيمكن ان يلقي المفتي احدى الكبريات في ليلة وفي ليلة اخرى يلقي كبرى اخرى وهكذا ، فيكون الالقاء متدرجا . واذا اختلف هذان الاصلان ، فيمكن ان يذكر المفتي علاج الاختلاف بينهما في وقت لاحق ، فالاعتماد على القرينة المنفصلة من اسس التعليمات .

واما في طريقة الفتيا : التي تعرض لحل مشكلة الشخص وارشاده الى اداء وظيفته الشرعية فيشكل فيها الاعتماد على القرينة المنفصلة . لان مثل هذا العمل يحتاج الى مصحح ومبرر لانه قسم من اقسام الكتمان ، والكتمان في طبيعته يحتاج الى مبرر . فلو راجع المريض الطبيب واعطاه الطبيب وصفة علاجية ليعمل بها ولكن دون ان يعيّن وقت شرب الدواء وفي زمان لاحق عين الوقت ، فحينئذ لا ثمرة لمثل هذا الدواء .

اذن فمسألة حمل المطلق على المقيد او العام على الخاص ، في التعليمات يكون على طبق القاعدة لجواز الاعتماد فيها على القرينة

المنفصلة ، واما في الفتيا فلا يكون مثل هذا الحمل حملا عرفيا ، بل يكون على خلاف القاعدة في الفتيا . وكثير من الوان الجمع التي تخيل كون الجمع فيها عرفيا مع انها من فتاوى الائمة (ع) ، وليس الجمع بين فتاويهم جمعا عرفيا ، اللهم الا ان يكون هناك مبرر ومصحح للكتمان وسنتعرض لذلك .

إذن فعلى الفقيه تمييز التعليمات عن الفتيا لاجل هذا السبب .

الثاني : وهناك سبب آخر يحفز الفقيه على التمييز بينهما وهو : ان استنباط الاحكام من التعليمات على نحو ، وفهم الاحكام واستنباطها من الفتيا على نحو آخر ، ففي التعليم ، لو القى العموم فلا يمكن العمل به لوحده ، بل لابد من الفحص حول المخصص ، ثم بعد ذلك يعمل بهذا العموم أو المطلق .

واما في الفتيا : ان الموضوع الذي يسأل عنه كل مفتي له عدة خصوصيات ومميزات خاصة ، فاذا اردنا استنباط كلية من ذلك الخاص ، فلابد من الغاء كل خصوصية التي يحتمل دخولها فنأخذ بها ، والخصوصية التي يحتمل دخولها فنأخذ بها من باب القدر المتيقن ، وحينئذ تتضيق الكبرى المستنبطة من ذلك الخاص والحاصل ان طريقة الاستنباط من التعليمات لها ضوابطها الخاصة كما ان طريقة استنباط الاحكام من الفتيا يخضع لضوابط خاصة ، لعدم ذكر الكبرى في الفتيا ، فليس الفتيا بهذا المعنى حجة على غير المستفتي بالخصوص ، مثلاً لو عرض المريض نفسه واشتكى من مرض خاص واعطاه الطبيب وصفة طبية فلا يجوز لهذا المريض ان يعطي هذه الوصفة الى مريض آخر يشكو نفس اعراضه المرضية، من وجع الرأس ، او وجع العين وغيرها ، فإن امراض العيون كثيرة ويمكن ان تضره هذه الوصفة ، اذ ليس هذا الدواء دواء لكل مرض بل لمرض خاص، مرض المريض الاول ، ولذلك لا يمكن ان يستفيد من هذا العلاج الا طبيب آخر ، لمعرفته بطرق العلاج ومن ذلك نعرف عدم صحة ما يفعله بعض

الاخباريين حيث يرجعون العوام الى الروايات لاستمداد الاحكام منها ، اذ لو كانت هذه الروايات من قبيل التعليمات فلابد من الفحص حول المخصص او المقيد فيها ، واما لو كانت على طريقة الفتيا ، فمن اين يعلم السائل بانه يشارك المستفتي في الموضوع الخاص .

ومن هنا يمكن اننا نستفيد فكرة اخرى وهي : ان الاصل المعروف وهو [تطابق مقام الاثبات مع مقام الثبوت] اي ان المأخوذ في القضية اللفظية هو المأخوذ في القضية اللبية ، لا يجري في الفتيا بل يجري في التعليمات فحسب ، ومثل هذه البحوث لها محل آخر .

الثالث : ان الافتاء مسبب عن تطبيق الموضوعات المجعولة على نحو القضايا الحقيقية على الفرد الخارجي وهذا التطبيق ذهني لا يبرز للخارج وانما يلقى نتيجة هذا التطبيق للمستفتي ، لذلك يتوهم البعض ان الاجوبة المختلفة من قبيل الروايات المتخالفة والمتعارضة ، مع ان كثيراً منها لا ترتبط بذلك وانما ترتبط بالاختلاف الموضوعي ، فالمفتي يطبق الكبرى في ذهنه على الفرد الخارجي ثم يعطي نتيجة التطبيق للشخص المستفتي فيمكن ان يسأل افراد متشابهون ظاهراً في مشكلتهم وسؤالهم عن حكم ولكن بما ان المنطبق عليه لكل شخص هو موضوع خاص يختلف عن الآخر لذلك تعطي لهم اجوبة متعددة والذين لا يتأملون يتخيلون بأن هذا الاختلاف من قبيل اختلاف الاجوبة واختلاف الروايات .

فالقول باشتراكهم بالحكم انما يصح لو كانوا مشتركين بالموضوع ، واما لو اختلفوا في الموضوع فيمكن ان تعطى لهم اجوبة متعددة .

ولاجل توضيح هذه الفكرة نذكر بعض الشواهد :-

مثلاً في التهذيب [ج٥ ص ٣٢٢] [محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد ابن ابي عمير عن ابي ايوب الخزاز ، عن سلمة بن محرز قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل وقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء ، قال : ليس عليه شئ ، فخرجت الى أصحابيَ فاخبرتهم ، فقالوا :

اتقاك ، هذا ميسر قد سأله مثلما سألت ، فقال : عليك بدنة ، قال: فدخلت عليه وقلت جعلت فداك اني اخبرت اصحابنا بما اجبتني ، فقالوا : اتقاك هذا ميسر قد سأله بمثل ما سألت ، فقال : عليك بدنة ، فقال : ان ذلك كان بلغه فهل بلغك ، قلت : لا ، قال : ليس عليك شئ فلا كفارة عليه ، فهذا الاختلاف في الحكم لاجل الاختلاف الموضوعي .

وهذه الرواية قد نقلت بغير هذا المعني في الوافي [ج٨ ص ١٠٨] .

وكذلك ما في : الوافي [ج٨ ص ١٠٨] نقلاً عن الفقيه { عن خلاد بياع القلانس ، قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اتى اهله وعليه طواف النساء ، قال : عليه بدنة › ثم جاء آخر فسأله عنها ، فقال : عليه بقرة ثم جاء آخر فسأله عنها فقال: شاة ، فقلت بعدما قاموا : اصلحك الله ، كيف قلت عليّ بدنة ؟ فقال : انت موسر عليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة } فليس الاختلاف في الاحكام بل في الموضوع ، فالفقيرغير المتوسط وغير الموسر .

ومنها ما في التهذيب [ج ١ ص ١٦] { عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن معاوية بن عمار قال: قلت لابي عبد الله (ع) اقضي صلاة النهار في الليل في السفر ؟ فقال : نعم ، فقال له اسماعيل بن جابر : اقضي صلاة النهار في الليل في السفر ؟ قال: لا ، فقال : انك قلت نعم ، فقال : ان ذلك يطيق ذلك وانت لا تطيق } فهنا الاختلاف تطبيقي في مرحلة الفتيا .

ومنها : ما يمكن ان يكون شاهداً على هذه الفكرة ، وان كان يخضع لموازين اخرى ، وهو اختلاف الروايات في مسألة تقبيل الصائم وبعضها جوزت التقبيل فمثلا ما في الوسائل [ج٧ص٧٠] { علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) : سأله عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان ؟ قال: لا } فربما كان السائل شاباً .

بينما رواية جميل وزرارة وابي بصير { لا تنقض القبلة الصوم } والروايات كثيرة .

ويمكن ملاحظة هذه الفكرة عند العامة كما في كتاب [اسباب اختلاف الفقهاء] (علي الخفيف) [ص ٨٣ - ٨٤] قد تعرض فيه لمسألة الاختلاف الموضوعي وقال [فقد ورد انه نهى النبي (ص) من سأله في ذلك ان يقبل زوجه وورد ايضاً انه اجاز من سأله عن ذلك ان يقبل زوجته] الى ان قال [وقد كان السائل في الحادثة الاولى شاباً وكان في الثاني شيخاً ، فنهى الشاب عن التقبيل ...] .

وانما نتوقف في هذا الشاهد لانه في الواقع ليس من باب تطبيق الكبرى بل من باب ارشادية المفتي فالشاب الذي يمارس التقبيل ربما يؤدي به الامر الى ما يبطل الصوم به وهو الإمناء وفي رواياتنا يشير الامام (ع) الى هذا المعنى { كما عن منصور بن حازم قال: قلت لابي عبد اللّه (ع) : ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة ؟ قال: اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس ، واما الشاب الشبق فلا ، قال: فما تقول في مثلي يكون ذلك قال: انك لشبق يا حازم } فقد يقال بان الاختلاف حينئذ ليس اختلافاً موضوعياً بين الشاب وغيره بل لسان الروايات ارشاد الى ان القبلة قد تكون احياناً طريقاً للانزال المبطل للصوم من اي شخص كان فالاختلاف في الفتيا لاجل تعدد الموضوع في مرحلة التطبيق والمفروض عدم تعيين الموضوع في الفتيا فيتوهم الانسان اختلاف الاحاديث ، وعلى الفقيه ان يلتفت الى ان الاختلاف هنا اختلاف موضوع وليس اختلافاً حكمياً بحيث يوجد تخالف بين الروايات والاختلاف في الموضوع المؤدي للاختلاف في الجواب له صور كثيرة :-

أ- من خصائص الفتيا ان الأجوبة في مقام الافتاء قد تختلف نتيجة اختلاف المصطلحات مع عدم وجود اختلاف الواقع فمثلاً في باب الوصايا والعقود والايقاعات ، بما انها مختلفة من ناحية المصطلحات ، لذلك يمكن ان تصدر أجوبة متعددة فيها ، مثل الوصايا المبهمة كالوصية بشئ او بجزء من ماله ، حيث ان لفظ (شئ) أو (جزء) من الالفاظ المبهمة في المعنى دون ان يكون له مصداق بالخصوص ، والروايات تختلف من هذه الناحية،

وفقهاؤنا كما في الجواهر - على ما ببالي - قد حملوا هذه الاختلافات على سبيل التعبد ، ولكن الصدوق في الفقيه قد ربط هذا الاختلاف باختلاف العرف والعادة ففي الفقيه [ج ٤ ص ١٥٢] بعد نقله لبعض هذه الروايات يقول [قال مصنف هذا الكتاب - رحمه الله - كان اصحاب الاموال فيما مضى يجزئون اموالهم ومنهم من يجعل اجزاءه عشرة ومنهم من يجعلها سبعة ، فعلى حسب رسم الرجل في ماله تمضي وصيته] ان الصدوق يعتبر اختلاف الروايات على ضوء اختلاف العادات الشخصية فيبني البعض على تقسيم اموالهم لسبعة اجزاء ، فيكون مقصودهم من الجزء هو السبع وبعضهم العشر وبعضهم السدس ، فإذا قال: جزء من هذه الدار لزيد ، فإن كان المتعارف عندهم التقسيم لستة اجزاء فمقصودهم من الجزء هو السدس ، فإذا كان اختلاف الروايات مبنياً على اختلاف العرف والعادة والمصطلحات ، لا على التعبد الخاص ، فإذا حدث في عصرنا أن كان الجزء باصطلاح مجتمع ما يطلق على عدد من الاعداد ، فلا نتعبد بتلك الروايات ، اذ ان تلك الروايات من قبيل الفتيا وهي تختلف باختلاف المططلحات .

ومن المحتمل أن تكون روايات الكر كذلك ، حيث انها اشتملت على التحديد بالارطال مع اختلاف في الكر بأنه ١٢٠٠ مثقال أو ٩٠٠ ، وفي الرطل اصطلاحات مختلفة في الكمية ، منها الرطل المدني والمكي والعراقي كما ذكرنا ذلك في مبحث الطهارة فلعل اختلاف الروايات في تحديد مقدار الكر نتيجة اختلاف المصطلحات لا أن هناك حكماً واحداً فهذا نوع من الاختلاف بين فتاوى الائمة (ع) اي اختلاف المصطلحات الشائعة في مجتمع المستفتي ، ومع ذلك قد يتوهم الانسان وجود الاختلاف بين الروايات مع انه لا يوجد اختلاف واقعي بل اختلاف في المصطلحات .

ب- إن الفتيا قد تختلف نتيجة اختلاف المرتكزات بينما الجواب التعليمي لا يتأثر بذلك كما في الروايات المذكورة في قسم الـ... والايقاعات وجملة من أحكام العقود ، والايقاعات حيث تعتمد على الشروط

الارتكازية الضمنية وهذه الشروط الارتكازية الضمنية تختلف بحسب اختلاف العرف والعادة كما في خيار الغبن ، حيث ذكرنا والتزمنا تبعا للمحقق النائيني ، ان اساس خيار الغبن هو وجود الشرط الارتكازي ، ومرجع الشرط الارتكازي في خيار الغبن الى الالتزام بهذه المعاملة فيما لو لم يكن ما انتقل لي اقل مالية مما انتقل عني ، فاذا صدرت بعض الروايات بالنسبة للمستفتي الذي كان يقيم في المجتمع الحنفي الذي لا يقر بخيار الغبن ، حيث تركزت هذه الفكرة في اذهان ابناء ذلك المجتمع نتيجة لتأثيرات العرف والعادات ، فيمكن ان يسأل سائل من هذا المجتمع هل انه توجد في المعاملات الغبنية خيار ام لا ؟ ويجيبه الامام بعدم ثبوت خيار الغبن لاجل عدم وجود مثل هذا التحديد الارتكازي للعقد في ذهنه ، اما في غير هذا المجتمع فيمكن ان يفتي الامام بوجوب خيار الغبن لوجود الشرط الارتكازي المذكور .

إذن ففي المجتمع الذي يكون الشرط الارتكازي - بسبب بعض الرواسب الفكرية وتقاليد العرف والعادة- ثابتاً في اذهان ذلك المجتمع ، يفترق عن ذلك المجتمع الذي لا يستبطن العقد فيه هذه الشروط الارتكازية ، فليس الاختلاف في الجواب اختلافاً حقيقياً وتعارضياً بين الروايات بل الاختلاف بلحاظ الاختلاف في مستبطنات العقود ومن مرتكزاتها .

ج- ان الفتيا قد تلاحظ فيها بعض الخصائص النفسية والادراكية للمستفتي بمعنى أن يلاحظ ما تعرف عليه المستفتي مسبقاً من اعتقادات واحتمالات ، مثلاً من كان يعتقد بحرمة شئ مسبقاً فيمكن أن يؤمر به ، والامر عقيب الحظر لا يدل على الوجوب لأنه انما صدر لاجل سبق ذهن المستفتي باحتمال الحرمة فيقال له (افعل) وهو يعني عدم منعه لا يعني (انه واجب) ، وكذلك العكس ، فيما لو كان ذهن المستفتي مسبوقاً باحتمال الوجوب أو كان معتقداً به سواء كان الملقي اليه فرداً أو مجتمعاً ، فإذا قيل له (لا تفعل) فالنهي لا يدل هنا على الحرمة مع كون السائل متوهماً

للوجوب بل يدل على عدم الوجوب ، اذن فمثل هذه الملاحظات تعتبر في المرحلة الافتاء ، لذلك قال الشيخ محمد ابو زهرة [ليس الفتوى لا دواء للأسقام فان كان الدواء واحداً كان الدواء واحداً وان تعدد تعدد] . فالافتاء عملية مجاراة للمستفتي في نطاق حدوده ومستوياته الفكرية لذلك يتوهم الاختلاف بين الروايات باختلافها .

د - مافي موارد الوجوب التخييري . كما لو كان الشخص بحسب الحكم القانوني مخيرا بين العتق والصوم شهرين متتابعين ، فهنا يمكن الاكتفاء في مرحلة الافتاء بذكر احد الشقين لهذا الشخص ، وبالنسبة لشخص اخر يذكر له الشق الاخر ، ففي المجتمع التي توجد فيه العبيد والاماء بكثرة وكان الناس ضعيفي المزاج والبنية ، فيمكن ان يجاب لمثل هذا الشخص الذي هو احد اعضاء هذا المجتمع (أعتق رقبة) اذ ان المفتي ليس في مقام التعليم والقاء الكبرى الكلية بل في مجال اعانة هذا الشخص ليؤدي وظيفته الشرعية فحسب ، فلا يتلاءم ذلك مع ذكر الحكم على نحو الوجوب التخييري . اما لو كان الشخص من مجتمع كمجتمعنا حيث لا يوجد عبيد ولا اماء فلا يمكن ان يذكر له مثل هذا الوجوب ، كما انه لا يتلائم ذكر التردد بين عتق رقبة او الصوم لان المرحلة مرحلة الافتاء ، لا مرحلة التعليم . اذن ففي الواجبات التخييرية ، لو ذكر لاحد المستفتين احد الشقين ، لملاحظة الوضع والمحيط المعاش له وللاخر ذكر الشق الاخر ، فههنا ربما يتوهم الاختلاف الحكمي مع انه لا اختلاف ، واقعا لكنما الافتاء كان في مستوى المحيط والظرف المعاش للمستفتي .

هـ - مثلا - في مرحلة الافتاء : لو كان الحكم ثابتا في الواقع لحصة خاصة ، والطبيعي في هذا المجتمع لا يوجد الا في ضمن هذه الحصة الخاصة ، فهنا لا يلزم على المفتي تقييد الحكم بهذه الحصة . اذ التقييد لغو لعدم وجود غيرها وتوضيح هذه الفكرة : انه لو كان هناك دواء يلزم شربه مع غير الماء المعدني ، لكن المتوفر في بعض الاماكن هو الماء المعدني فقط فهنا لو صدر الحكم في مثل هذه الاماكن فيجب ان يؤخذ بشرط لا عن الماء

المعدني . ولكن لو كان المجتمع الذي يعيش فيه المستفتي لا يوجد في بلده ماء معدني ابدا ، فهنا يقال له اشرب الدواء مع الماء بلا تقييد بعدم شربه الماء المعدني ، اذ لا معنى لاخذه بشرط لا عن المعدني فالتقييد لا معنى له في مرحلة الافتاء هذه .

لكن في مرحلة التعليم يجب ان يذكر هذا التقييد ، لانه يلاحظ في الحكم التعليمي جميع المجتمعات حيث انه عبارة عن القاء الاصول على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية .

ففي مرحلة الافتاء : لو قيد الحكم بالنسبة لشخص ولم يقيده بالنسبة لاخر ، فقد يتوهم الاختلاف بين النصوص مع انه لا اختلاف في الواقع وانما المختلف هو الموضوع .

و - من أمثلة اختلاف الموضوع الواجبات التخييرية التي يختار المكلف فيها - بحسب الدواعي النفسية لهذا المكلف - احد الشقين في المرتبة الاولى ، والشق الثاني في المرتبة الثانية فيما لو لم يكن الشق الاول ميسورا . فيمكن ان يقال لهذا الانسان ارشادا (أعتق واذا لم تتمكن فصم) مع انهما في الواقع فردان عرضيان لا طوليان ، اي العتق والصوم ، ولكن بما انهما في مرحلة الاختيار والانتخاب طوليان لذلك يطرحان في مرحلة الافتاء باسلوب الطولية .

بينما في مرحلة التعليم والقاء الكبريات هما عرضيان فيلزم القاءهما باسلوب العرضية .

وبهذه الطريقة عالجنا الروايات المختلفة المرتبطة بالصلاة على الثلج ، فإنه ذكر في بعضها أن الصلاة على الارض فاذا لم تكن ارض ، فالق الثوب وصل على الثلج وقد ذكرنا في محله بان ذلك يرتبط بمجال التمكن ، ومثل هذا التدرج والطولية في ألقاء الحكم لا لأن الحكمين طوليان ، بل هما في عرض واحد وانما لاجل ان الارض لو كانت موجودة فالمكلف طبعا لا يصلي الا على الارض ، وحيث عدم وجودها يصلي على ثوبه الملقى على الثلج . فاذا رأينا في بعض الروايات الطولية في الحكم ، وفي روايات اخرى العرضية،

كانت روايات الطولية افتائية وروايات العرضية تعليمية ، فلا يعتبران من الروايات المختلفة .

الرابع : استهجان التذكير بالافراد الشاذة النادرة الوقوع . في مرحلة الافتاء مثلا في حكم المرأة اذا ولدت ، فيجاب : بانه عليها غسل النفاس . وعادة ما تلد المرأة انسانا لا غير انسان ، ولكن لو فرض ان وجوب غسل النفاس غير ثابت للمرأة التي غير انسان ، اذ احيانا - كما قيل - تلد المرأة شيئا ليس بانسان - فلو شك أنه هل يجب عليها الغسل ام لا ؟ فهنا لو كانت الرواية بلسان الافتاء فلا يلزم التعرض للفرد الشاذ . بل يقال يجب عليها الغسل فقط من دون تقييد للغوية ذكر الفرد الشاذ بينما لو قيل : يجب لو ولدت انسانا ، فانه يعد مثل هذا الجواب غير سليم في أذهان العرف ، بينما في مرحلة التعليم يلزم ذكر ذلك الفرد الشاذ ، فلذلك لا يؤخذ بالاطلاق في مرحلة الفتيا بالنسبة للأفراد الشاذة او النادرة ، بل يتحقق الانصراف عن الافراد الشاذة فيها بخلاف التعليمات، اذ لابد من ذكر جميع القيود ومع عدم ذكرها يؤخذ بالاطلاق الاثباتي للكشف عن الاطلاق الثبوتي .

الخامس : انه في الفتيا كثيرا ما يخلط بين تطبيق الاحكام الكلية والولايتة مثلا ما ذكرناه سابقا عن علي الخفيف يرتبط بهذه المسألة ، فلو قيل للشاب : لا تقبل المرأة في الصوم ، وللشيخ يقال لابأس بذلك . فذكر التقبيل هنا وجودا وعدما للشاب والشيخ من قبيل الاحكام الارشادية لا الاحكام الكلية القانونية .

اذ الشاب عرضة لخروج المني وغيره مما يبطل الصوم والشيخ ليس كذلك ، فالحكم فيه جهة ارشادية احتياطية ، فمثل هذه الامور ملحوظة في الفتيا بينما في التعليم يلزم على المفتي ان يقول بأن التقبيل مطلقا غير مضر بالصوم لأن القانون حينئذ على نحو القضية الحقيقية الخارجية .

اذن فالفروق بين التعليم والافتاء كثيرة ، والذي اريد ان [illegible]

يلزم على الفقيه ان يتعرف على الفرق بينهما . فالخلط بينهما له عواقب وخيمة في مجال الاستنباط ، ومن اهمها ان اصالة التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت موجودة في التعليم دون الفتيا وغيرها من النتائج، ونحن لم نذكر كل الفروق بينهما بل ذكرنا الفرق المرتبطة بمجال توهم اختلاف الاحاديث فحسب ولم نذكر البقية خوفا من التطويل .

المسألة الثانية : في دور اللغة العربية في التأثير على النصوص من حيث الاختلاف وعدمه

لا ريب أنه في مرحلة نشر الاحكام ، قد اتبع الشارع المقدس في الكتاب والسنة ، نفس الاسلوب والطريقة التي كان يتبعها العرب في كلامهم وأحاديثهم ، وإتباع هذه الطريقة بالطبع تؤدي الى القصور في مجال الاستنباط وتوهم إختلاف الظواهر ، وذلك لسببين :

١ - السبب الأول إن اللسان العربي - كما كتب عنه - لسان يتميز بالمرونة والسيلان ، بمعنى أنه يمكن أن يعبر فيه عن المضمون الواحد بتعبيرات مختلفة ، فقد لا يراد المعنى الذي يظهر من اللفظ أحيانا بل يراد منه معنى آخر فلا يوجد في الجملة تطابق بين المراد بالإرادة الإستعمالية والمراد بالإرادة الجدية ، كما هو الحال في المجازات والإستعارات وأشباهها، وكما في العام الذي أريد به الخاص ، أو في المنسوخ حيث لا يوجد التطابق بلحاظ الشمول الأزماني مع الواقع اذن فاللسان العربي يمتاز بعدم التعبير الصريح عن المقاصد ، بل عادة ما يتوصل في مجال ابراز المقاصد بالمجاز والكناية والعام الذي اريد به الخاص او الخاص الذي اريد به العام .

وفي فترة صدر الاسلام مثلا لو اراد الشخص ان يعبر عن مقاصده بلسان صريح فانه ينسب الى القصور في المعرفة اللغوية كما هو واضح لان البلاغة عندهم التعبير عن المعنى الواحد بألفاظ مختلفة في الوضوح والخفاء او انه يريد التعريض بالخاطب واستهجانه وتحقيره بأنه لا يلتفت الى المعاني المجازية .

وعلى ضوء هذا القانون المتبع في اللغة العربية ، جرى القرآن الكريم والروايات الصادرة عن المعصومين (ع) ، حتى في المسائل العقائدية فيلاحظ ان الآيات القرآنية تعبر عن المسائل العقائدية بتعبيرات مجازية ولذلك توهم البعض التجسيم أمثال قوله (يد الله فوق أيديهم) و(الرحمن على العرش استوى) و(وجاء ربك والملك صفا صفا) اذن فحتى في هذه المجالات المهمة ، لو عبر عنها بغير ذلك التعبير الذي يتلاءم مع الذوق العربي والسليقة العربية في الكلام ، لكان امرا مستهجنا ، فضلا عن الاحكام القانونية ، ولا ريب ان هذا الاسلوب في الكلام يؤدي بطبيعته الى تحقيق التشابه اذ المجازات كما يذكرون ليست لها خصائص عامة واحدة ، بل يمكن ان يخترع الشخص البليغ انواعا جديدة من المجازات ، والشاعر لا يعتبر من الطبقة الاولى في الشعر حتى يتميز بهذه الصفة صفة الابداع والاختراع وقد كتب حول مجاز القرآن والسنة بعض الكتب ، أمثال تلخيص البيان للسيد الرضي والمجازات النبيوة له أيضا .

فهذا العامل أهم عوامل التشابه الموجود في النصوص الشريفة .

وهناك بعض الآيات والروايات التي تشير إلى وجود التشابه في القرآن الكريم والروايات مثلا قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات) آية ٣ سورة ٧ . وفي الروايات الشريفة (عن الإمام الرضا(ع) قال من رد متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم) - ثم قال(إن في أخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فرداو متشابهاتها إلى محكماتها ، ولا تتبعوا

متشابهاتها دون محكمها ، فتضلوا)[1] والروايات في هذا المعنى كثيرة.

وقد اختلف العلماء في تحديد مفهوم المتشابه وتفسيره فبعضهم كالشيخ البهائي ذكر أن المتشابه أعم من المجمل والمؤول ، والمؤول عبارة عن مورد كلامنا ، وهو إرادة خلاف الظاهر في الجملة أو بالجملة ، وبعضهم حصر المتشابه في المجمل وبعضهم خصه بالمؤول ، وتوضيح هذه الأقوال وذكر الرأي الصحيح منها قد تعرضنا له في بحث حجية ظواهر الكتاب ، حيث عقدنا بحثا خاصا يرتبط بالمحكم والمتشابه .

والحاصل أن طريقة الكلام العربي هو عدم التعبير الصريح عن المقاصد ففيه الحذف والاستعارة والكناية والمجاز ، وليس لهذه الإستعمالات خصائص عمومية بل ربما لبعضها محيطها ووضعها الخاص ، وبإختلاف الأجواء التي ألقي فيها الكلام ينتج توهم إختلاف الظهورات .

والشافعي ف مقدمة كتابه (إختلاف الحديث) تعرض لمثل هذه الفكرة في الجملة حيث قال : (بأن الله جل ثناؤه أنزل كتابه بلسان نبيه وهو لسان قومه العرب) فخاطبهم بلسانهم على ما يعرفون ، ومن كلامهم إنهم يتلفظون بالشئ عاما يريدون بهم العام ، وعاما يريدون به الخاص)[2] .

وفي موضع أخر من الكتاب يقول(والحديث عن رسول الله كلام عربي ما كان منه عام المخرج عن رسول الله كما وصف في القرآن يخرج عاما ويراد به العام ويخرج عاما وهو يراد به الخاص) [3]

والمجازات وإن كانت واضحة المقصود في ذلك الزمان إلا أنها في طبيعتها قابلة للتأويل بغير المقصود ، فيحرف الكلام عن معناه لبعض الأسباب كقوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) . إذن عدم التعبير الصريح

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ، رواية ٧٨٢

(٢) كتاب الأم للشافعي ج ٨ ص ٤٨٣ - ٤٨٧ .

(٣) جامع أحاديث الشيعة ص ١٣٧

من العوامل الرئيسية للإختلاف ، فمثلا في قوله تعالى (أو لامستهم النساء) الواردة في التيمم ، إختار عمر إن المراد من الملامسة هنا هو لمس المرأة واعتبره من نواقض الوضوء ومن آثار هذا الفهم عدم جواز التيمم للمحدث بالحدث الأكبر ، وفي بداية إبن رشد ما يشير لذلك وأن عمار اعترض على عمر في هذا الفهم وذكر بأن عمر كان يتشدد في أحكام الله ، فإنه لو ساغ التيمم للجنب فسوف يفزع الناس للتيمم لأقل سبب ولا يغتسلون ، لذلك تشدد زائدا على ما يريده الله ورسوله الكريم (صلى الله عليه وآله) فلم يقبل بأن الملامسة كناية عن الجنابة بل أخذ بالمعنى الصريح للمس وإذا كان لما ينقله مجمع البيان مدرك صحيح ، لفهم منه أن العرب قد توافقوا مع عمر في رأيه يقول (.... أو لامستم النساء ، المراد به الجماع عن علي وابن عباس ومجاهد ... وفيه يروي إن العرب اختلفوا في قوله أو لامستم النساء ، فقالت الموالي المراد به الجماع ، وقالت العرب المراد به مس المرأة ، فارتفت أصواتهم إلى ابن عباس فقال غلبت الموالي - المراد به الجماع - وسمي الجماع لمسا لأنه به يتوصل إلى الجماع كما يسمى المطر سماءً) .

ولعل اختلاف الموالي لأنهم لم يتأثروا بالمصالح الدنيوية التي كان يتأثر بها العرب ، بالإضافة إلى أن العرب كانت لهم نظرة سيئة للنساء كما ينقل إن مرور الكلب الأسود والمرأة أمام المصلي يبطل الصلاة عند بعض المذاهب بينما مفهوم المس من المفاهيم الواضحة ، فهذا السبب وهو عدم استخدام التعبير الصريح لتفادي الهجنة اللغوية عامل مؤثر في حدوث الاختلاف في الاحكام .

السبب الثاني : إن اللغة العربية لم تكن لغة قانونية فمن يتأمل أطراف اللغة العربية يجد أنها واسعة جداً في الأشياء التي كان يمارسها ذلك المجتمع البدائي دون غيرها فترى وفرة من الألفاظ المعبرة عن الاسد لحاجتهم لتلك الالفاظ في مقام الاستعارة والتجوز ووفرة من الالفـ... المعبرة عن الابل وشؤونه حتى كتبت في ذلك كتب مستقلة بينما ...

صعيد المصطلحات القانونية لا ترى ثروة من الالفاظ الحاكية عنها وذلك لبعد ذلك المجتمع عن الاجواء الحضارية المتطورة.

والشريعة الاسلامية كشريعة حضارية ذات شمولية ونظرات ثاقبة اصطدمت بذلك الواقع المتخلف مع أنها تحمل بين طياتها عمقاً قانونياً فمثلاً ماهية الاختصاص في الشريعة الاسلامية تنقسم للملك والحق والملك ينقسم باعتبار المالك للمالك الشخصي الكلي وباعتبار المملوك للمملوك الكلي والكلي في المعين والكسر المشاع والشركة في المالية والمنصب الاعتباري وباعتبار الملكية نفسها للملكية الطلقة وغيرها كما ان الحق ينقسم لما يقبل النقل وما يقبل الاسقاط وما لا يقبله وعلى هذا فكيف يمكن تقنين مثل هذه الاحكام هل يتم تقنينها بوضع المصطلحات الجديدة كما قيل بالحقيقة الشرعية وذلك غير ممكن في فترة وجيزة لاصطدامه مع الأذهان البدائية أم يتم باستعمال اللغة المولوية البدوية وهذا مما يؤدي الى تشابه المعاني وحصول الاختلاف في الفهم عند الاستنباط وهو ما حصل فعلاً بل بقي المجتمع العربي بعيداً عن اللغة الحضارية القانونية حتى بعد بزوغ نور الاسلام كما يذكر ابن خلدون في مقدمته وأحمد امين في ضحى الاسلام أن الاتجاه للتعلم والتفقة برز في الموالي أكثر من بروزه عند العرب لأنهم حتى ذلك الحين كانوا يرون ان مقياس بالشخصية بالبسالة العسكرية لا بالتفوق العلمي والثقافي .

والحاصل ان فقر اللغة العربية من المصطلحات القانونية واضطرار الشرع المقدس الى طرح الاحكام القوانين عبر اللغة المولوية وهي لغة الامر والنهي أدى الى تشابه المضامين واختلاف الاحكام .

فمثلاً عندما يريد الشارع الشريف جعل الحكم التكليفي فإنه يستخدم صيغة الامر كقوله (أقيموا الصلاة) وعندما يريد ان يجعل الحكم الوضعي كالنجاسة يضطر لاستخدام نفس الصيغة في ذلك الحكم كقوله { اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه } وهذا مما يؤدي لاشتباه الحكم الارشادي بالحكم المولوي .

لذلك حصل الاختلاف في مثل قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) حيث استفاد بعض فقهاء العامة من هذا الامر الحكم التكليفي وأن الطلاق حين الحين الحيض محرم تكليفاً لا وضعاً وذلك لظهور صيغة الامر في الحكم التكليفي بينما فقهاء الشيعة لدقتهم في وضع المصطلحات القانونية قالوا ان الامر إذا تعلق بالمعاملات فتوجهه لحصة معينة وهي الطلاق للعدة وهو الطلاق السني يعني فساد غير تلك الحصة من الطلاق وهو الطلاق البدعي الواقع زمان الحيض .

وكذلك على صعيد الاحكام الوضعية يحصل الاشتباه في تحديد المقصود فمثلاً قوله تعالى (إنما المشركون نجس) هل يراد من كلمة النجس المعنى القانوني أم المراد به الخبيث كما هو المتبادر في الاستعمالات العربية .

وكذلك كلمة الحرام المكروه مثلاً حيث ذكرنا في الفقه أن لفظ الحرام كان المقصود به في زمان النصوص ما ورد النهي عنه في القرآن سواء اجاز فعله أم لا بينما المصطلح الفعلي للكلمة هو ما لم يجز فعله ولفظ الكراهة كانت تعني الحرمة لا الكراهة الاصطلاحية ثم تطور الاصطلاح للمعنى الفعلي إذن ففقر اللغة عن المصطلحات القانونية أدى لتشابه الاحكام واختلافها .

المسألة الثالثة : في تأثير مرحلة الملاك على النشر والكتمان

وهنا نقول يختلف الاهتمام بالاحكام في مجال التبليغ فبعض الاحكام يكون نصيبها أقل من أحكام اخرى في مرحلة نشرها وتبليغها من قبل الشارع المقدس وهذا البحث لم يغفل عنه الاصوليون فصاحب الكفاية مثلاً يذكر ان بعض الاحكام قد تكون فعلية من جميع الجهات ، وبعضها قد تكـ فعلية من بعض الجهات ، والمحقق الاصفهاني يقسم الاحكام الى ثلاثة أقسـ

من حيث الملاك ، فتارة يكون الملاك ذا أهمية كبيرة بحيث يلزم تبليغه والاعلان عنه بأي وسيلة من الوسائل ولو بجعل الاحتياط أو بالنص ، وأخرى يكون الملاك ذا أهمية بدرجة أنه يكفي إيصاله بالوسيلة العادية المتعارفة ، وثالثة يكون مستوى الملاك ودرجته بحيث إنه لو وصل من باب الاتفاق لكان داعياً ، بدون اعلان عنه فلا محذور حتى من سد باب وصوله المتعارف ، وهذه الكلمات كاشفة في ارتباط الملاك بعالم التبليغ وكلامنا في هذا المبحث من ثلاث جهات :

الجهة الاولى : في وسائل الاعلام : لا ريب أن المراد بالتبليغ هو الاعلام بأي وسيلة كانت الا أن الوسائل الاعلامية كانت قليلة في زمان النبي (ص) ولذلك كانت تتزاحم الاحكام الاساسية في مجال النشر وفي مقام الترجيح بينها .

وتوضيح هذه الفكرة : ان اوضح وسائل الاعلام ، واكثرها شمولا هي الكتابة ، وفي العالم المتحضر ، تتخذ الكتابة كوسيلة رئيسية للإعلام إلا أن المانع من تبليغ القوانين بوسيلة الكتابة هو الامية .

ولذلك كانت هذه الوسيلة الرئيسية (الكتابة) محدودة مضيقة في زمان النبي (ص) لسببين :-

١- السبب الاول: قلة القادرين على الكتابة ففي المجتمع المكي « رغم كونه أرقى من المدني » كان يوجد أفراد معدودون يقدورن على الكتابة فضلاً عن المجتمع المدني .

٢- السبب الثاني: قلة وجود وسائل التحرير التي تتوقف عليها الكتابة ، فيلاحظ ان القرآن الكريم كان يكتب على العظام أو الكتف وغيرهما من اسباب التحرير .

وهذان السببان وغيرهما من الاسباب أدت الى تضييق التبليغ بواسطة الكتابة بالنسبة لذلك المجتمع وكذلك بالنسبة للمجتمعات اللاحقة مع أن النبي (ص) كما يذكر في التاريخ وبعض الروايات كان يهتم كثيراً

بالكتابة وتعليمها .

ولهذه الاسباب كان على المسلمين أن يعتمدوا في مجال فهم الاحكام على الحافظة حتى القرآن الكريم كان يعتمد في مجال المحافظة عليه بالحفظ والحافظة محدودة في مرحلة التبليغ ، فإذا كانت وسائل التبليغ قليلة وضئيلة ، والقوانين والاحكام واسعة شاملة حيث أن الاحكام الاسلامية تتكفل لجميع شؤن البشر من الناحية الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية ، وكل المجالات الدنيوية والاخروية ، فحينئذٍ تؤدي مثل هذه الظاهرة الى التزاحم بين هذه الاحكام في مقام التبليغ .

فالاحكام التي لها أهمية كبيرة ، كما لو كانت من الاركان يكون لها النصيب الاوفر في التبليغ ، والاحكام التي تعتبر من الدرجة الثانية ، يكون نصيبها أقل ، وهناك احكام كثيرة أملاها النبي (ص) على الامام امير المؤمنين (ع) وضبطها ثم بعد ذلك بلغت تدريجياً من قبل الائمة (ع) .

ثم ان وسائل الاعلام ، رغم توفرها بعد هذه الفترة إلا انها منعت لبعض الاسباب الطارئة فمنع من تدوين الروايات مطلقاً بلا فرق بين تلك السنن المبينه للكتاب والسنن التشريعية كما أنه في زمان الائمة (ع) حيث كانوا معرضين للرقابة الشديدة والتضييق الشديد ، ولم يجز لهم المجتمع من نشر الاحكام كاملة لذلك عانوا مشكلة التزاحم أيضاً في نشر الاحكام وتبليغها وملاحظة الاهم من هذه الاحكام .

الجهة الثانية: في ارتباط التبليغ بنوع الملاك من الواضح ان اغراض الاحكام الشرعية وملاكاتها مختلفة في الاهمية كما يبدو ذلك من مراجعة الروايات في باب دعائم الاسلام وفي جامع الاحاديث كما ان المحرمات يلاحظ أنها تقسم الى كبائر وصغائر كما تشير لذلك بعض الآيات والروايات .

وبما ان الاحكام مختلفة ثبوتاً لذلك اصبحت مختلفة في مرحلة الاثبات فالفرائض بالمعنى الخاص أي الاحكام المذكورة في القرآن الكريم قد وص

للمسلمين على نحو التواتر اللفظي ، والسنن العامة أي تلك السنن التي كان النبي (ص) يمارسها عملياً بصورة كبيرة قد وصلت للمسلين غالباً على نحو التواتر المعنوي واما الاحكام المعتبرة في الدرجة الثانية كبعض الاجزاء والشرائط والاحكام التي وقعت محل الخلاف بين الشيعة وغيرهم أو بين الشيعة انفسهم فإن نفس الخلاف فيها كاشف عن قلة وسائل الاعلام وتزاحم الاحكام في مرحلة التبليغ وتقديم الاهم منها عليها لذلك حصل فيها الخلاف .

الجهة الثالثة: المستفاد من بعض الروايات أن الاهداف العليا للاسلام والملاكات الكبيرة قد جعلت على وفقها احكام إلزامية متعددة على نحو الاحتياط في إحراز الملاك بحيث إذا فات امتثال حكم من هذه الاحكام يبقى الحكم الاخر ذا فاعلية من أجل احراز الملاك الواقعي .

وبناءاً على ماذكر فلو ان شخصاً أخل بشرط أو جزء من القوانين المعتبرة من الدرجة الثانية فلا يمكن الجزم ببطلان عمله ما دام من المحتمل تدارك فوات ذلك الجزء بجعل جزء آخر لاحراز الملاك الواقعي أو بالقيام بفعل بعض المكفرات للذنوب كالحج وزيارة الحسين وترك الكبائر لما ورد في النصوص من كون ترك الكبائر مكفراً لفعل الصغائر فلا يبعد في مثل هذه الامور الالتزام بأن هذه المكفرات إنما جعلت لتدارك الملاك الواقعي كي لا يفوت على المكلف فيمكن النظر للاحكام الاسلامية كوحدة مترابطة يكمل بعضها بعضاً ويتدارك ما يفوت منها بعمل بعض آخر ولعله يدل على ذلك روايتان :-

أ- صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الوسائل كتاب الصلاة ج٣ ص٢٠ { قال إذا ما أدى الرجل صلاة واحدة تامة ، قبلت جميع صلواته وإن كن غير تامات وإن أفسدها كلها لم يقبل منه شئ ولم تحسب له نافلة ولا فريضة وإنما تقبل النافلة بعد قبول الفريضة وإنما جعلت النافلة ليقيم بها ما أفسده من الفريضة } وفي كتاب العلل للفضل بن

شاذان شبيه ذلك مما يوحى بتكميل بعض الاحكام بالبعض الآخر .

ب- وفي صحيحة محمد بن مسلم بالنسبة للنوافل { قال إنما أمرنا بالنوافل ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة } في الوسائل ج٣ ص ٧

يلاحظ منها التأكيد والاصرار على الصفة الاحتياطية ، إذن فإذا كانت هناك نواقص فهناك مكملات بإزائها .

ومثلها عدة روايات تدل على أنه من صلى صلاته صحيحة فتكفر بها الذنوب التي تحققت فيما بين الصلاتين ، وروايات تدل على أن الحج موجب لتكفير الذنوب وكذلك زيارة الحسين وبعض أنواع الصلوات ، إذن ففي الاسلام توجد وسائل كثيرة لاجل حفظ المصالح الاساسية ، وإذا فاتت بعض هذه الوسائل لعدم التمكن منها أو لقصور هذه الوسائل فالمصالح لا تزول ولا تفوت وشرح هذه الفكرة مفصلاً في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وإنما تعرضنا لها هنا لما ذكرناه من أن الائمة (ع) لهم حق الكتمان ، فإذا كتموا جزءاً أو شرطاً أو حكماً فلا يتوهم أحد أنه قد حدث منهم الإخلال بأصل الدين وبالملاكات الواقعية لتداركهم النقص بجعل أحكام مكملة وموصلة للملاك الواقعي .

أسباب اختلاف الحديث بلحاظ مرحلة النشر والكتمان

ويقع البحث في ثلاثه موارد:

المورد الأول: في أسباب الكتمان ، ولماذا كتم الائمة (ع) بعض الاحكام المودعة عندهم .

المورد الثاني: في أنواع الكتمان فتارة بالسكوت وأخرى بالتورية.

المورد الثالث: في التعرف حول الاحكام المكتومة ، والتناسب بين الاسباب الاحكام المكتوبة .

المورد الاول: (أسباب الكتمان)

السبب الاول:(المداراة مع السائل)

إن بعض الافراد الذين أقروا بالولاية ولكنهم رغم ذلك لا يمكنهم تحمل بعض الاحكام التي اشتهر خلافها بين المسلمين فقد كان الائمة لا يبرزون الاحكام الواقعية لمثل هؤلاء الافراد إذ لو أبرزوها لهم فربما أدى ذلك إلى انحرافهم عن الاعتقاد بالإمامة ونشأ عندهم نوع من سوء الظن بالائمة (ع)، وهذه الاحكام لا تبقى مستمرة في الكتمان إذ تنتهي فترة الكتمان فيما بعد انكشاف الواقع للسائل وإنتهاء فترة المداراة كما يذكر ذلك عن زرارة وأنه كلما سمع رواية ازداد ايماناً بعد إنتهاء فترة المداراة .

فالمخاطب يمكن أن يكون قد ارتكز في ذهنه حكم من الاحكام لإشتهاره بين عامة المسلمين ، وإنْ كان شيعياً فلو أراد الإمام (ع) أن يبين حكماً

مخالفاً لما غرس في ذهنه ، فربما كان ذلك مستغرباً لديه ، إذ الانسان بطبعه يتلاءم مع المرتكزات الذهنية ومع المشهورات ، يستغرب الآراء الجديدة ، ومثل هذه الملاحظة كان يلاحظها الائمة (ع) ، أما اسباب إرتكاز بعض الأفكار المخالفة لآراء الائمة (ع) في أذهان بعض الشيعة فسنتعرض إليها فيما بعد .

وهناك روايات تشير إلى فكرة المداراة: ففي الوافي ج٢ ص ٨٦ { عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص) أمرني ربي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض } ، وفي ص ٢٩ في رواية القراطيس { قال: قال لي أبو عبد الله إذا رأيت من أقل منك بدرجة فأرفعه إليك برفق ، ولا تحمل عليه ما لا يطيق فتكسره ، فإن من كسر مؤمناً فعليه جبره } .

وغيرها من روايات النهي عن إذاعة السر ، أو نشر خلاف ما بأيدي الناس ، فالشيعي لا يمكن ان يلقى عليه كل أحكام التشيع وآرائه ، بل لابد أن تعرض عليه تدريجياً وعلى ضوء مراحل ، والاصحاب حتى كبارهم كانوا محتاجين للمداراة معهم ، فلا يمكن أن يذكر لهم الحكم والرأي صريحاً ، فإنه لو وردت موجة ثقافية وفكرية ، واكتسحت المجتمع ، بحيث سيطرت على الاذهان ، فإن أولئك المتأثرين بها يستغربون الإحكام الخالفة لها ، بل ربما يستنكرونها ، ويؤدي بالتالي إلى ضعف إعتقادهم بمن يخالف هذه الموجة الفكرية .

ويدل على ذلك أيضاً موثق أبي بصير ، الكافي ج٥ ص ١٢ { قال سألت أبا عبد الله عن القنوت ، فقال فيما يجهر فيه بالقراءة فقال : إني سألت أباك فقال في الخمس كلها قنوت } .

(وقد ذكرنا في مبحث القنوت بأنه بحث سياسي ، إذ في القنوت ربما يذكر لعن المخالفين ، فكان من الصالح إلغاء القنوات الا قنوت الوتر الذي يصلى في الليل ، وبعيداً عن الانظار) فقال رحم الله أبي إن أصحاب أبي اتوه فسألوه فأخبرهم بالحق ، ثم اتوني شكاكين فأفتيتهم بالتقية } .

أصحاب الامام الصادق (ع) فيهم افراد خضعوا لتأثيرات ثقافة العصر .

فلو عرض عليهم الحق يشكون حتي في الإمام ، بخلاف من كانوا في زمان الإمام الباقر (ع) حيث لم تكن مثل هذه الموجات الفكرية شديدة عندهم ومع اشتداد الموجة ، كان على الإمام (ع) أن يجيب بما يتلاءم والمرتكز في الاذهان .

وفي الوسائل عن عثمان بن زياد { إنه دخل على أبي عبد الله (ع) فقال له رجل إني سألت أباك عن الوضوء ، فقال مرة مرة ، فما تقول أنت، فقال إنك لن تسألني عن هذه المسألة إلا وانت ترى أني أخالف أبي توضأ ثلاثاً ثلاثاً وخلل أصابعك } حيث أن المشهورهو الثلاث ، وهذا الشخص – كما يفهم من الرواية - قد سأل الإمام الباقر (ع) وأجابه بالحق ولم يقتنع إذ هو لازال في حالة شك .

وفي موثوقة أبي بصير ص ٥٤ الوافي ج٥ { قال: قلت لابي عبد الله (ع) متى أصلي الفجر قال، فقال لي بعد طلوع الفجر ، فقلت له : إن اباجعفر أمرني أن أصليها قبل طلوع الفجر ، فقال يا أبا محمد : إن الشيعة أتوا أبي مسترشدين فأفتاهم بما هو الحق ، وأتوني شكاكاً فأفتيهم بالتقية } .

وفي الكافي ج٧ ص ٩٤ بسندين معتبرين عن عمر ابن أذينة عن زرارة قال { سألت أبا جعفر عن الجدّ ، فقال : ما أجد أحداً قال فيه الا برأيه الا امير المؤمنين (ع) قلت أصلحك الله فما قال أمير المؤمنين (ع) ، قال: إذا كان غداً فالقني حتى أقرئكه في كتاب ، قلت : أصلحك الله جعلني فإن حديثك أحب إلى من أن تقرأنيه في كتاب ، فقال لي الثانية : إسمع ما اقول لك إذا كان غداً فالقني حتى أقرئكه في كتاب فأتيته من الغد بعد الظهر فكانت ساعتي التي أخلو به فيها بين الظهر والعصر وقد كنت أكره أن أسأله إلا خالياً خشية أن يفتيني من أجل من يحضره بالتقية فلما دخلت عليه أقبل على إبنه جعفر (ع) فقال له: إقرء زرارة صحيفة الفرائض ثم قام لينام ، فبقيت أنا وجعفر (ع) في البيت فقام فأخرج إليّ صحيفة مثل فخذ البعير ، فقال لست أقرأكها حتى تجعل لي عليك الله أن لا تحدث

بما تقرأ فيها أحداً أبداً حتى آذن ولم يقل : حتى يأذن لك أبي فقلت: أصلحك الله ولم تضيق عليّ ولم يأمرك أبوك بذلك؟ فقال لي : ما أنت بناظر فيها إلا على ما قلت لك ، فقلت : فذاك لك ، وكنت رجلاً عالماً بالفرائض والوصايا بصيراً بها ، حاسباً لها ألبث الزمان أطلب شيئاً يلقى على من الفرائض والوصايا لا أعلمه فلا أقدر عليه فلما ألقى إليّ طرف الصحيفة إذا بكتاب غليظ يعرف أنه من كتب الأولين فنظرت فيها فإذا فيها خلاف ما بأيدي الناس من الصلة والامر بالمعروف الذي ليس فيه اختلاف إذا عامته كذلك فقرأته حتى أتيت على آخره ثم أدرجتها ودفعتها إليه فلما أصبحت لقيت أبا جعفر (ع) فقال لي: أقرأت صحيفة الفرائض ؟ فقلت : نعم ، فقال: كيف رأيت ما قرأت ، قال: قلت : باطل ليس بشئ هو خلاف ما الناس عليه ، قال: فإن الذي رأيت والله يا زرارة هو الحق ، الذي رأيت إملاء رسول الله (وخط علي (ع) بيده ، فأتاني الشيطان فوسوس في صدري فقال ما يدريه أنه إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع) ، فقال لي قبل أن انطق ، يا زرارة لا تشكن ود الشيطان والله أنك شككت وكيف لا أدري أنه إملاء رسول الله (ص) وخط علي (ع) بيده وقد حدثني أبي عن جدي إن أمير المؤمنين (ع) حدثه ذلك ، قال: قلت : لا ، كيف جعلني الله فداك وندمت على ما فاتني من الكتاب ولو كنت قرأته وأنا أعرفه لرجوت أن لا يفوتني منه حرف) .

إذن فهناك بعض الأفراد قبل إرتباطهم بالإمام الباقر (ع) أو الإمام الصادق (ع) كانوا تتلمذوا على علماء العامة ، وقد غرست أفكار العامة وآرائهم في أذهانهم ، وهذه الظاهرة بطبيعتها تؤدي إلى إستغرابهم في مالو سمعوا ما يخالف مثل هذه الآراء .

وهذه الحالة أمر طبيعي ، إذ أن الإنسان لو تتلمذ في بداية حياته على شخص ما ، وفي تلك الفترة يكون ذهنه خالياً صافياً ، بالاضافة إلى أن كل شخص ينظر إلى أساتذته نظرة خاصة من الاحترام والتقديس ، ومثل هذه النظرة المرتكزة في نفس الانسان ولو بصورة لو سمع ما يخالفها لاستغرب

الرأي المخالف ، بل ربما تعارضه وهذا أمر طبيعي .

لذلك نلاحظ في الوسائل في أبواب أحكام الأولاد ، يوجد باب مخصوص يحرض فيه الأئمة (ع) الشيعة على تعليم أولادهم أحاديث أهل البيت (ع) ، أن يطلعوا على أحاديث وآراء العامة ، فإنهم لو تركزت في أذهانهم أفكار العامة ، سواء في المجال الفقهي أو غيره ، وأصبحوا مأنوسين بها شكل بعد ذلك تلاؤمهم مع آراء الأئمة (ع) لأن تلك الافكار التي تعرض لها الإنسان في البداية يصعب إزالتها من الذهن ، بحيث لا يكون مستعداً حول آراء الغير إذ ان الانسان موجود إحساسي ، وإذا أصبح إحساسه وذهنه مأنوساً ببعض الافكار فلا ينظر للافكار المخالفة نظر تقبل ، بل ر لها نظرة استغراب وانتقاد ، وعلى ما ببالي حين استولى المسيحيون ي الاندلس على المسلمين كانت من شروط معاهدتهم مع المسلمين لأجل اد المسلمين عن الاسلام ، أن يجعل المعلمون في المدارس من المسيحيين ، ولو أنهم يدرسون العلوم غير الديني ، فإن تلك النظرة الخاصة التي يكنها حيذ لاستاذه تؤثر ولو بصورة لا شعورية في افكاره وعقائده ، وهذا ما نلاحظه جلياً في الطلاب المسلمين الذين يذهبون الى الغرب دون ان رفوا في البداية على الشريعة الاسلامية لتكون نظرتهم للاسلام بعد ذلك غير نظرة أولئك الذين تعرفوا على الاسلام وذهبوا الى الغرب إذن دارة عدة أسباب :-

أ- السبب الأول: الافراد الذين ارتبطوا بالأئمة (ع) وكانوا مسبقاً قد مذوا على فقهاء العامة كما يذكر ذلك في احوال زرارة والطيار وغيرهما ، فإنهم كانوا سابقاً قبل ارتباطهم بالأئمة (ع) من تلاميذ الحكم ، عيينة ، ولم تنقطع علاقتهم الفكرية والثقافية مع الحكم حتى بعد ارتباطهم بالإمام الباقر (ع) كما تدل عليه بعض الشواهد ، والرواية التي ناها قبل قليل حين اطلع زرارة على صحيفة الفرائض المخالفة لما بايدي الناس كيف حدث رد فعل في نفسه ، وقال بان هذا باطل ، إذن فهذه الظاهرة تفرض على المتكلم أن لا يلقي دفعة واحده كل الآراء المخالفة

لعقيدته الفكرية ، بل لابد أن تكتم بعض الأحكام والاراء ثم تلقى عليه بالتدريج ، إلى أن يصبح مستعداً وقابلاً لتلقي هذه الافكار ، وقد أثّرت مثل هذه المراحل على زرارة كما يذكر ذلك زرارة ويقول بأن كل رواية يسمعها من الإمام الصادق (ع) كانت تؤدي الى زيادة إيمانه ، فإذا اتضحت الاسس الفكرية والآراء الاساسية فيزداد الايمان حين سماع الأحكام والاراء الحقيقية .

ولعل مثل هذه القابلية غير موجودة بالنسبة لأولئك المسبوقين بأراء مضادة ، ومن هنا نلاحظ أن الأئمة (ع) لم يجابهوا إبتداء بمثل هذه الآراء و الأحكام المشهورة عند الناس فالمداراة بطبيعتها تقتضي كتمان بعض الأحكام ، والتكلم معهم على ضوء معتقداتهم السابقة المرتكزة حتى يألفوا عقائد الأئمة (ع) وآرائهم تدريجياً .

فكما أن التلمذة تؤثر في ارتكاز المعتقدات ، فهكذا المعاشرة أيضاً تؤثر مثل هذا التأثير ، إذن فالسائل لا تقبل حالته النفسية التعرف على الأحكام الواقعية لذلك يحدث الكتمان .

ب- السبب الثاني: أن يكون لبعض الافراد الوثوق برواية العامة في الجملة كما نلاحظ اليوم أن البعض يرتضون روايات العامة ويثقون بها ، وآنذاك كان يوجد مثل هذا الوثوق عند البعض ، فلو أبرز الأئمة (ع) تلك الأحكام التي املاها النبي (ص) وكتبها الإمام (ع) أو أصدروا الفتاوى على ضوء الاسس والاصول التي ورثها كابر عن كابر ، وكانت هذه الأحكام والفتاوى مخالفة لآراء العامة فإن حسن الظن بفتاوى العامة ورواياتهم يؤدي إلى التشكيك عند هؤلاء الأفراد ، فيشكون بهذه الفتاوى التي يسمعونها جديدا من الأئمة (ع) أنها صحيحة أم لا ، وقد نقلنا سابقا رواية محمد بن مسلم ، ورواية منصور بن حازم وغيرهما ، وأنهم اعترضوا على الإمام (ع) بأن هناك بعض الأفراد الثقاة غير المتهمين بالكذب من صحابة الرسول ينقلون بعض الأحكام عن النبي (ص) ، (ويجيء منكم خلاف ذلك) وكيف تحدث هذه المخالفة ؟ ولكن هؤلاء الأصحاب ، أصحاب الأئمة (ع) لا

يدركون الحقيقة وإن أولئك الأفراد وإن لم يتهموا بالكذب ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون كلامهم حقا ويلزم الأخذ به ، لذلك أوضح لهم الإمام (ع) الأمر وإن (الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن) . وهو إشارة إلى أن العامة قد غفلوا عن تدرج الأحكام في الروايات وفي القرآن الكريم ، إذ أنه يوجد في القرآن الكريم جدول زمني لنزول الآيات ، ولم يقبل العامة مصحف أمير المؤمنين(ع) الذي رتبه بحسب ترتيبه السليم ، والسلطة أنذاك قد منعت حتى من أصل تدوين الأحاديث ، فضلا عن معرفة وضبط زمانها ، وخصوصياتها وإن أيا منها هو المقدم أو المؤخر ، إذن رواة العامة وإن كانوا ثقاة إلا أن هذه العوامل تؤدي إلى نقل الرواة الحكم المنسوخ فحسب ، مع أن خصوصيات الزمان والمكان للآيات الشريفة والروايات كلها لها تأثير في فهم الروايات والآيات ، ولكن نتيجة لعدم إهتمام المسلمين بالسنن حتى السنن المبينة للقرآن الكريم ونتيجة لذلك المنع من التدوين لفترة زمنية طويلة والإعتماد على الحافظة فحسب ، هذا كله أدى إلى أن تكون منقولات العامة على خلاف الواقع وإن كان الرواة والنقلة ثقاة .

ولعل الإمام لا يستطيع أن يواجه كل مخاطب بذكر هذا الواقع السيئ لرواة العامة ، فلو كان الشخص يثق برواة العامة ، ويرى الإمام يفتي على خلاف ما يرويه العامة ، فربما يصدم ذلك عقيدته بالإمام وقد نقلنا سابقا مسألة المسح على الخفين ، وإن إبن عباس قد ذكر بأنها منسوخة كما يروي ذلك عن كتب العامة وكتبنا ، بأنها منسوخة بآية من سورة المائدة ، لكنهم قد اشتبهوا وتخيلوا بأن المسح على الخفين لم ينسخ ، لا لأجل كذب رواتهم، بل لأجل غفلتهم عن الخصوصيات ، وهي غفلتهم عن أن المسح على الخفين كان موجودا قبل نزول سورة المائدة .

إذن فكان الأئمة (ع) يدارون مثل هؤلاء الأفراد ، فيذكرون الحكم الوقتي إلى أن يطلعوا على الواقع التاريخي للإسلام تدريجيا ، وفلسفة تاريخ الإسلام في الصدر الأول ، وتاريخ تدوين الحديث ، والإهتمام بالثقافة

الإسلامية ، فهذه الأمور وغيرها لو اطلع عليها أصحاب الأئمة (ع) ، حينئذ فينكشف لهم الواقع ، لذلك كان الأئمة (ع) يكتمون بعض الأحكام الواقعية التي هي على خلاف ما اشتهر بين الناس .

ج - السبب الثالث :

أن يكون لبعض الأفراد إعتقاد وافر بالأئمة (ع) وربما يتجاوز إعتقادهم الحدود المعقولة ، ونعبر عنه بـ (الغلو) وكانت لهم أهداف خاصة يستهدفونها من خلال إعتقادهم الغالي هذا وهذه الأهداف تذكر في محلها حين نتعرض إلى تأثير الملل والنحل الشائعة في ذلك العصر في مجال إختلاف الأحاديث وبعض هؤلاء (الغلاة) كان يعتقد بأن الأئمة (ع) أنبياء ، والإمام يستطيع أن يصدر أحكاما ناسخة لما جاء به النبي (ص) . وفي الوافي قد ذكر باب : إن الأئمة (ع) ليسوا بأنبياء . وهذا مما يشير إلى وجود من يعتقد بأن الأئمة (ع) أنبياء ، وكان لبعضهم أهداف انقلابية سياسية كالخطابية والعبيديين المعبر عنهم بالباطنية الذين أسسوا لهم خلافة في مصر فاستخدموا المبادئ الفكرية للوصول إلى الأهداف السياسية ، وبعضهم كانوا يقولون بربوبية الأئمة(ع) وقضية (لبيك ياجعفر) في مسجد الكوفة قد ذكرت في بعض الكتب .

فإذا ذكر الأئمة (ع) الأحكام المخالفة لما اشتهر بين المسلمين ، أمام هؤلاء الأفراد أو الذين خضعوا تأثير ولدعاية هؤلاء الأفراد ، فإن هؤلاء الغلاة كانوا يأخذون هذه الآراء المخالفة للمشهور كشواهد على رأيهم في الغلو ، فإن المسلمين ينقلون رأيا عن النبي (ص) وهؤلاء الأئمة ينقلون عنه (ص) رأيا مخالفا وهذا يشهد على أنهم أنبياء .

وربما لا يستطيع الأئمة (ع) أن يكشفوا واقع الغلاة لهؤلاء الأفراد لعدم قبولهم .

ومن هنا اضطر الأئمة (ع) إلى إخفاء بعض الأحكام ، إذ ليس لكل أحد الإستعداد والقابلية على تحمل جميع الأحكام .

وتبدو هذه الظاهرة جلية في مسألة التخيير للمسافر بين القصر

والتمام في الحرمين ، وحائر الحسين (ع) ، ومسجد الكوفة ، أو الكوفة على بعض الاحتمالات ، والأئمة (ع) قد اعتبروا هذه الحكم كما في بعض الروايات من مخزون علم الأئمة (ع) . ومن ناحية أخرى ، ينقل في جامع الاحاديث وغيره من مدارك ومصادر متعددة ان فقهاء الشيعة المعاصرين للائمة (ع) لم تكن لهم القابلية على تحمل هذا الحكم ، أمثال صفوان بن يحي وابن أبي عمير ، وأيوب بن نوح وغيرهم ، فإن هؤلاء كانوا يفتون بالقصر فيها .

وفقهاء العامة بالنسبة لصلاة المسافر لهم رأيان ، الرأي الذي يذهب إليه أبوحنيفة والكوفيون حيث قالوا بلزوم القصر ، كما نقول نحن به في غير الأماكن الأربعة ، والرأي الآخر يذهب إليه مالك والشافعي ومدرسة الحجاز الفقهية حيث قالوا بالتخيير ، والأئمة (ع) كما تدل عليه جملة من الروايات ذهبوا إلى لزوم القصر في غير الأماكن الأربعة ، وأما في الأماكن الأربعة فقالوا بالتخيير لو اختص الحكم بالتخيير بمكة والمدينة حيث يحترمهما جميع المسلمين ، لكان مثل هذا الحكم مقبولا ولكن شمل الحكم بالتخيير الحائر الحسيني ومسجد الكوفة ، ومن هنا أصبح من مخزون علم الله ولايستطيع أن يتحمله كل أحد وخصوصيات عدم إطلاعه على الأسس الفكرية والعقائدية لهذا الفكر ، إذ يلزم ذكر وخصوصيات كل حكم ، ومن هنا نلاحظ حتى فقهاء الأصحاب السابقين ، كما في جامع الأحاديث والمستدرك وغيرهما قد حكموا بأن هذه الأماكن الأربعة كبقية الأماكن ، ولا وجه للتخيير فيها ولعل عدم قولهم بالتخيير راجع لفهم أن الحكم بالتخيير حكم ولايتي مؤقت لا حكم قانوني عام لأن مسألة القصر والإتمام من المسائل التي قد اكتسبت نوعا من الشعائرية ، فعثمان وعائشة ذهبا إلى الإتمام ، مع أن عائشة روت روايات تدل على القصر استند لها الكوفيون . ولكن بعد أن قال عثمان بالإتمام قالت هي بذلك أيضا بعد انضمامها إلى جانب عثمان ، فالأحكام قد أصبحت أيضا ذات طابع طائفي والأئمة (ع) ذهبوا إلى القصر . وأما الأماكن الأربعة فلها خصوصية على

ضوئها حكم بالتخيير فيها ومثل هذه الخصوصية وأسسها الفكرية والعقائدية لعلها لم تكن واضحة حتى لأمثال صفوان بن يحي وابن أبي عمير من كبار الفقهاء ، والأئمة (ع) كانوا مضطرين لمداراتهم ، وإنهم إنما يقولون بالإتمام أي يقصد العشرة ويتم ، أو لعلهم فهموا الحكم الولايتي من التخيير فقالوا بالحكم الواقعي أو لعلهم من باب المحافظة على فكر أهل البيت كانوا يكتمون الحكم بالتخيير ، إذن فبعض الآراء تبتني على بعض الأسس التي لا يمكن أن يذعن ويعترف بها كل أحد ، ومن هنا فإن أولئك الغلاة يمكن لهم أن يأخذوا مثل هذه الآراء كشاهد على عقيدتهم الغالية ، فلأجل دفع مفسدة أهم اضطر الأئمة إلى كتمان مثل هذه الأحكام المبتنية على هذه الأسس .

د - السبب الرابع : -

هناك جماعة من الشيعة كانت جماعة تفريطية ، مقابل الطائفة السابقة التي كانت إفراطية ، فكانوا يرون الأئمة (ع) كسائر الفقهاء ، العارفين بالكتاب والسنة دون أن يؤمنوا بأن للأئمة (ع) مقام الولاية ، التي أوضحناها سابقا ، فاذا سمعوا من الأئمة (ع) رأيا يخالف حكما يقطعون بصدوره عن النبي (ص) فربما يؤدي إلى سوء إعتقادهم بالأئمة .

ففي المستدرك ج ٣ ص ٦٧٠ (وقد وجدنا جماعة ورد إلينا منهم أنهم يقصرون ظاهرا في الدين ، وينزلون الأئمة عن مراتبهم ويزعمون إنهم لا يعرفون كثيرا من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم ويقولون إنهم يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون) .

فالطائفة الأولى كانت إفراطية وكان يحذر الأئمة (ع) من التصريح بكل الأحكام الواقعية حتى لا يكثر الغلاة أو لا تنتشر ارائهم بين الناس وكانوا أيضا يحذرون من هذه الجماعة التفريطية في ذكر بعض الأحكام الواقعية حتى لا يرفض هؤلاء التشيع وعقيدة الولاية .

إذن الأئمة (ع) كانوا يعيشون في محيط معقد نتيجة لعوامل ثقافية ، واجتماعية وسياسية حدثت سابقا في القرن الأول ، وواجهوا أفراد

ومجتمعات مختلفة الميول والاتجاهات فمع أن هؤلاء الأفراد شيعة ، إلا أن الشيعة ليسوا كلهم بمرتبة واحدة يسلمون للأئمة (ع) ويعرفونهم حق المعرفة ، لذلك اضطر الائمة لكتمان بعض الأحكام بصورة مؤقتة وبعد تقدم الفرد والمجتمع في مجال المعرفة والولاية أوضحوا لهم الأحكام الواقعية بصورة تدريجية .

السبب الثاني الكتمان :

إلقاء الإختلاف بين الشيعة :

وهذا السبب أحد عوامل ذكر الأحاديث المختلفة من قبل الأئمة (ع) وسيأتي في بحث إرتباط الأحكام المكتومة بأسباب إن كل سبب لا يسوغ كتمان أي حكم بل كل سبب يتلا م مع كتمان نوع من أنواع الأحكام وهذا السبب يرتبط بنوع من الأحكام وهي الموسعات .

أما لماذا كان الأئمة (ع) يحاولون إلقاء الإختلاف بين شيعتهم ؟

فذلك لأن الرقابة على الشيعة آنذاك كانت تقتضي وجود بعض الإختلافات الشكلية والصورية في الأحكام التي هي من الدرجة الثالثة أو الرابعة كالمستحبات وأمثالها . ففي داخل الشيعة طائفتان يختلفان صوريا مع الإتفاق على الأسس الشيعية ، وبذلك لا يستطيع المراقبون من ارتباطهم بالأئمة (ع) وتمييز الشيعة أنفسهم ونتيجة ذلك المحافظة على بقاء تمييز الشيعة والأئمة (ع) ، فهذا السبب في واقعه راجع للتقية والمداراة ولكن ذكرناه مستقلا للإشارة له في النصوص وتناسبه مع نوع خاص من الأحكام .

ففي الوسائل عن الكليني عن معمر عن سالم بن خديجة (عن أبيعبدالله (ع) قال : سأله إنسان وأنا حاضر . فقال ربما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال أنا أمرتهم بهذا

لو صلوا في وقت واحد لعرفوا فأخذا برقابهم) .

وسيأتي أن المواقيت من الأمور الموسعة .

وفي موثقة زرارة في الوافي ص ١١ (سأل رجلان من أهل العراق أباجعفر (ع) عن مسألة فأجاب كلا منهما بغير جواب الآخر فقلت يابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتك يسألون فأجبت كلا بغير ما أجبت به الآخر فقال يازرارة : خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لتصدكم الناس وكان أقل بقاءا لكم ، فقلت لأبي عبدالله (ع) شيعتكم على الأسنة وعلى النار نصبوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فسكت فأعدت عليه ثلاث مرات فأجابني بمثل جواب أبيه) .

ومن الروايات أيضا وإن كان سندها ضعيفا ما في الحدائق ج ١ ص ٧ نقلا عن عدة الشيخ الطوسي مرسلا عن الإمام الصادق (ع) (سأل عن إختلاف أصحابنا في المواقيت فقال : أنا خالفت بينهم) .

وفي الحدائق أيضا نقلا عن الإحتجاج عن حريز عن أبي عبدالله (ع) قال قلت له ليس شيء أشد عليّ من إختلاف أصحابنا قال ذلك من قبلي) .

والحدائق ينقل عن معاني الأخبار بلا واسطة ولكن ذكر في التعليقة أنها عن العلل عن معاني الأخبار وعن الخزاز عمن حدثه عن أبي الحسن (ع) قال إختلاف أصحابي رحمة وقال إذا كان ذلك جمعتكم على أمر واحد) .

ومقصود بلفظ لا إذا كان ذلك ، أي أصبحت السلطة بيدنا فترفع الاختلاف (وسأل عن إختلاف أصحابنا فقال أنا فعلت ذلك) .

(لو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برقابكم) .

فالأئمة (ع) رأوا المصلحة في تكوين مثل هذا الاختلاف والأئمة اللاحقون لم يرفعوا مثل هذا الاختلاف الذي أوجده الأئمة السابقون (ع) عليهم بل جعلوه مستمرا .

إذ أن الشرط هو حصول الأمر بيدهم ولم يحصل ذلك . ولم يتحقق .

وفي مجمع الرجال ص ٣٠ ج٦ ، والسند معتبر [عن عبد الله بن زرارة

قال قال أبو عبد الله (ع) إقرأ مني على والدك السلام وقل له إني إنما أعيبك دفاعاً مني عنك فإن الناس والعدو يسارعون إلى من قربناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقربه ويذمونه لمحبتنا له فلا يضيقن صدرك من الذي أمرك أبي (ع) وأمرتك به وأتاك أبوبصير بخلاف الذي أمرناك به ولا أمرناه إلا بأمره وسعنا ووسعكم الأخذ به ولكل ذلك عندنا تعاريف ومعان يوافق الحق ولو أذن لنا لعلمتم أن الحق في الذي أمرناكم فردوا إلينا الأمر وسلموا لنا واصبروا لأحكامنا وأرضوا بها والذي بينكم فهو راعيكم الذي استرعاه خلقه - وهو أعرف بمصلحة غنمه في فساد أمرها فإن شاء فرّق بينها لتسلم ثم يجمع بينها ليأمن فسادها وعليك بالصلاة الستة والأربعين ولا يضيق صدرك من الذي أتاك به أبوبصير في صلاة إحدى وخمسين وعليك بالحج أن تعمل بالأفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة وطفت وسعيت فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى وتشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله (ص) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلو به ويقلبوا الحج عمرة ، وإنما أقام رسول الله (ص) على إحرام لسوق الهدي فهو قارن والقارن لا يحل حتى يبلغ هديه محله ومحله النحر بمنى فاذا بلغ أحل فهذا الذي أمرناك به من حج التمتع فالزم ذلك ، والله هذا التمتع بالعمرة إلى الحج وما أمرنا به من أن تعمل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتعاريف إلى الحج وذلك ما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شئ منه الحق ولا يضاده) .

وقوله فيمن نحبه ونقربه ويذمونه لمحبتنا ، أي أني أعيبك لتبقى ولايتك مخفية ولكن الرواية تشير إلى ملاحظة أخرى وهي أن زرارة قد وقع في ضيق وأزمة ،، فإن الصادقين (ع) قد علّموا زرارة بعض المسائل الفقهية الخاصة ، وقد أفتى زرارة لفقهاء الكوفة على وفقها ، وفقهاء من الشيعة غير زرارة قد أفتوا في نفس هذه المسائل بنحو آخر ونتيجة ذلك ،

أن اعترض على زرارة من لم يدرك واقع الأمر ، ومدى علمية زرارة ومن الشيعة أنفسهم قد اعترض عليه وتظهر مثل هذه المشكلة جليا في مسألتين في مسألة عدد النوافل : إذ أن مجموع النوافل والفرائض (٤٦) هكذا قال الإمام (ع) لزرارة ذكر للآخرين عددها (٥١) ، والمسألة الثانية : أن الإمام (ع) قال لزرارة إن من يريد حج التمتع ، فينوي الحج حين يلبس الإحرام ، ثم حين يقرب من مكة يعدل إلى العمرة ، وبعد أن ينتهي منها ينوي الحج . بينما ذكر (ع) لأبي بصير وغير زرارة بأنه ينوي العمرة من البداية ، ومثل هذه المشكلة قد أدت إلى حملة اعتراض وانتقاد من الشيعة ضد زرارة، وضد طائفة آل أعين ورفعوا شكواهم للإمام (ع) حول زرارة والإمام أمره أن يفتي بهذه الفتوى المخالفة والآخرين على أن يفتوا الفتوى الاخرى ويطلب من زرارة أن يتحمل هذه الشدة والحملة عليه ، وقوله وسعنا ووسعكم الأخذ به ، أي إن كان سبب ضيق زرارة هو أن يكون رأيه مخالفا للواقع ، فالإمام (ع) يذكر له بأنه يكون موافقا للواقع ، وسيأتي توضيح هذه الفكرة ، وإن الأئمة (ع) أوجدوا الاختلاف في الموسعات فحسب، أي في الأمور الترخيصية كالواجب التخييري ، فيقولون يجب عليك العتق ويجب عليك الصوم ، وكلاهما صحيح لأن كفارة الإفطار تخييرية موسعة وقوله (فهو راعيكم) كناية عن نفسه (ع) فالذي يشرف على الشيعة أعرف بمصلحتهم . وقوله (وهكذا أمر أصحابه) إشارة إلي رواية سنذكرها ، ومضمونها أن النبي (ص) حين ذهب هو وأصحابه إلى الحج ، نووا الحج كلهم، ثم أمر أصحابه أن يبدلوا حج الإفراد إلى العمرة ولكن بما أن النبي(ص) كان قد ساق الهدي كان حجه حج الإفراد .

فكلامنا يقع حينئذ حول هاتين المسألتين وكيف يطابق كلا الأمرين الواقع فيهما ؟ أما في مسألة النوافل : ففي جامع الأحاديث يذكر أن الإمام(ع) قال لزرارة إن عدد الصلاة (٤٦) ولغيره أن عددها (٥١) ونتيجة ذلك وقوع الإختلاف بين الشيعة فطائفة من الشيعة اتبعت زرارة ، وطائفة اتبعت غيره ، وقد استمر مثل هذا الاختلاف زمنيا . وتدل على هذه الفكرة

عدة روايات في جامع الأحاديث منها رواية ص ٣٧ ج ٣٥ (عن يحي بن مسيب قال سألت الرضا (ع) عن أفضل ما يتقرب به العباد الى الله عز وجل من الصلاة قال ست وأربعون ركعة فرائضه ونوافله قلت هذه رواية زرارة قال : (وترى أحدا كان أصدع بالحق منه) . فتدل الرواية على استدامة الإختلاف من قبل الأئمة (ع) .

ورواية ج ١٦ ص ٣٥ (عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لأبي الحسن (ع) إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع بعضهم يصلي أربعا وأربعين ، وبعضهم يصلي واحدة وخمسين فأخبرني بالذي تعمل به أنت كيف هو حتى أعمل بمثله فقال : أصلي واحدة وخمسين) .

ويلاحظ من الروايتين أن الإمام الرضا (ع) قال لبعض بأن العدد ٤٦ وقال لآخر إنه ٥١ وهذا مما يدل على محاولة الأئمة (ع) أن يجعلوا هذا الاختلاف مستمرا .

وإنما أصبح كلا الرأيين على حق فلأن هذه المسألة ترتبط بالنوافل ، وبعضها أكبر تأكدا ، وبعضها أقل تأكدا .

وعلماء العامة قد خالفوا هذه الأعداد التي يذهب اليها الشيعة ، كما يظهر ذلك من التذكرة ، فإن أحمد بن حنبل يذهب إلى أن مجموع التطوع هو ١٠ ركعات ، والشافعي يذهب إلى أن عدده ٨ ركعات . ونتيجة آراء الأئمة (ع) المتخالفة في هذه المسألة أن يحدث مثل هذا النزاع في رأيين ، يطابق كلاهما الواقع ، وقد حدث بالفعل خلاف شديد بين الشيعة وتترتب على مثل هذا النزاع المصلحة الإجتماعية .

وأما مسألة الحج : فمن يلاحظ النصوص يدرك تأثير الإختلاف في هذه المسألة في المجتمع الشيعي .

ففي الوسائل ص ٢٩ ج ٩ (الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد والطريق فيه سندان عن اسماعيل الجعفي ، قال : خرجت أنا وميسر وأناس من أصحابنا - فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا على أبي جعفر (ع) فقلنا له : أصلحك الله إنا نريد الحج ونحن قوم صرورة وكلنا صرورة ، فكيف

نصنع ؟ فقال : لبوا بالعمرة ، فلما خرجنا قدم عبدالملك بن أعين فقلت له ألا تعجب من زرارة قال لنا : لبوا بالحج ، وإن أباجعفر (ع) قال لنا : لبوا بالعمرة فدخل عبدالملك بن أعين فقال له: إن أناسا من مواليك أمرهم زرارة أن يلبوا بالحج عنك وانهم دخلوا عليك فأمرتهم أن يلبوا بالعمرة فقال أبوجعفر (ع) يريد كل إنسان ان يسمع على حدة أعدهم علي . فدخلنا فقال لبوا بالحج فإن رسول الله (ص) لبى بالحج) .

وفي ص ٣١ (.. عن حمران بن أعين قال : سألت أباجعفر (ع) وقال له إنه لو لم يترجح رأي زرارة لعرفنا بالكذب .

واختلاف الأصحاب ظاهر في بعض الروايات مثل رواية اسحاق بن عمار قلت لأبي ابراهيم إن أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعض احرم بالحج مفردا فاذا طفت بالبيت وسعيت فأحل واجعلها عمرة وبعضهم أحرم وأنو المتعة بالعمرة إلى الحج أي هذين أحب إليك قال انو المتعة) .

(وعن حمران بن أعين قال : دخلت على أبي جعفر إلى أن قال لي : بما أهللت ؟ فقلت بالعمرة فقال لي : أفلا أهللت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية ، ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين لأن الأبعد أفضل .

وأما آراء العامة : فقد قال ابن رشد في بداية المجتهد ص ٣٤٦ بعد ان يشير الى الخلاف حول التمتع وإن عمر قد أنكر التمتع حيث قال (متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أحرمهما) فلم يقبل أن يعتمر الناس أولا لعمرة التمتع ثم بعد ذلك يحلون من ذلك ثم يحرمون ثانية للحج ولعل رأيه هذا منبعث عن عوامل سياسية ، إذ أن الغرباء لو بقوا على صورة الإحرام من حين دخولهم مكة إلى أن يذهبوا إلى عرفات فهؤلاء يمكن إخضاعهم للرقابة لكونهم غرباء معروفين بهذه الصورة الملفتة ولكن لو أحلوا ولبسوا اللباس العادي واختلطوا مع أبناء مكة فربما لم يعرفوا والأهواء مختلفة والميول والإتجاهات متضاربة وعمر كان يلاحظ مثل هذه

الأمور بشدة وبالأخص بالنسبة للعراقيين الذين كانت لهم بعض الاتجاهات التي ظهرت في زمان عثمان لو احل هؤلاء بعد عمرة التمتع لبقوا في مكة فترة من الزمن بدون إحرام وحينئذ لا يمكن تمييز المكي عن العراقي . وغير ذلك من العوامل التي أدت إلى هذا الرأي من عمر .

ولكن العامة والصحابة خالفوه وأجمعوا على ثبوت حج التمتع وفي صحيح مسلم (رجل قال برأيه ما شاء) ويقصد بالرجل عمر فخالفه كل العامة . والمسألة هي : هل يستطيع الإنسان أن يعدل من حج الإفراد إلى عمرة التمتع أم لا ؟

هذه المسألة هي مورد النزاع والاختلاف (فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأصحاب ، وذهب ابن عباس إلى جواز ذلك وبه قال أحمد وداوود وكلهم متفقون على أن رسول الله (ص) أمر أصحابه قبل الحج بالعمرة .

إذن فطائفة ذهبت إلى قصد حج الإفراد في البداية ثم يعدل لعمرة التمتع ومثل هذا الرأي كان يكرهه الفقهاء قديما بل يقصد من الأول عمرة التمتع وقسم يذهب إلى جواز كلا العملين بينما يذهب ابن حزم الظاهري في المحلي الى وجوب قصد عمرة التمتع لا أنه جائز فحسب وكلهم متفقون على ما ذكره أخيرا إلا أن النزاع يقع في هذا الحكم والعمل هل هو خاص بالصحابة ولو كان من اختصاص الصحابة لأصبحت مزية تضاف إلى مزايا الصحابة بالاضافة الي فضائل نسبوها لهم وأما لو كان الحكم شاملا لجميع المسلمين على امتداد الأزمنة لما أصحبت مزية وفضيلة للصحابة والصدر الأول وفقهاء الأمصار أمثال أبوحنيفة والشافعي ومالك اعترفوا بهذه الفضيلة للصحابة حيث حصوا الحكم بهم وذكروا روايات تدل على هذا المعنى منها عن بلال بن حارث المدني وكذلك عن عثمان حيث ينقل عنه أن متعة الحج كانت لنا وليس لكم ونقلوا عن أبي ذر ما يشبه هذا المضمون إذن فهذا هو العامل الاجتماعي لهذا الحكم .

ونعرف من كل ذلك أن قصد عمرة التمتع من بداية الأمر ، مما اتفق

عليه الشيعة والسنة إلا عمر . أما لو قصد حج الافراد أولا ، فذهب بعضهم الى كراهة الإتيان به لتصحيح مزية مختصة بالصحابة فالإمام (ع) يرى صحة كلا العملين اذ لا فرق بين أن يقصد الحج أولا ثم يعدل . كما ذكر النبي(ص) ذلك لأصحابه ، فلا يختص الحكم بهم . أو أن يقصد عمرة التمتع من الأول وكلاهما لا مانع منه ولكن بما أن زرارة بما يملكه من شخصية علمية بارزة في ذلك المجتمع كما ذكر أحمد أمين بأن زرارة هو الرجل الثاني في الشيعة حيث يعتبر الإمام الصادق(ع) الرجل الأول ، فكان يعترف الجميع آنذاك بنبوغه وأعلميته والإمام (ع) ألقى مسئولية الإفتاء بهذا الحكم على عاتق زرارة ، ونتيجة صدور هذه الفتوى من هذه الشخصية العلمية الكبيرة أن هذه المزية والفضيلة التي ذكروها للصحابة، تفقد مفعولها وتأثيرها على اعتبار أنها لا تختص بالصحابة بل تشمل بقية المسلمين بفتوى زرارة .

وتحليل هذه الروايات بهذا الاسلوب هو الذي وصل اليه نظري ولم أر مثل هذا التحليل واضحاً عند العلماء ، والوافي نقل تفسيرات متعددة لهذه الروايات المتضاربة والمحشي الشعراني قد علق عليه بأنه كأنه لم يراجع كتب العامة ، ولكن ليس بالتحليل الذي ذكرناه .

إذن فمن ذلك كله يعلم أن إلقاء الاختلاف بين الشيعة من أسباب الكتمان ، وإن مورده فيما لو كان كلا الحكمين مطابقين للواقع .

وصاحب الحدائق ، ذهب الى هذا الرأي أي أنه ربما يكون سبب اختلاف الاحاديث إلقاء الاختلاف بين الشيعة .

ولكن الشيخ الانصاري بعد نقله لكلام الحدائق يستغرب ذلك ، وإنه لا أثر لإلقاء الاختلاف بين الشيعة في المحافظة عليهم وإنه يمكن المحافظة عليهم بواسطة التقية فحسب .

قال في ص ٢٦٦ من الرسائل [وأستشهد صاحب الحدائق على ذلك بأخبار زعم أنها دالة على التقية وهي كما تحصل ببيان ما يوافق ... كذلك يحصل مجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يعرفوا وهذا ...

ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة معهم ، وإما الاندافاع برؤية الشيعة مختلفين مع إتفاقهم على مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله ولكنه نادر جداً] ، ويمكن مناقشة الشيخ اولا : إنه لا ريب أن إلقاء الاختلاف بين الشيعة اكثر تأثيراً في دفع الخطر عنهم من موقف التقية وذلك بالتزام حكم موافق للعامة خصوصاً مع علم العامة بمبدأ التقية عند الشيعة فلا يثقون بتظاهرهم بالموافقة وثانياً لا ريب ان احكام التقية كانت معروفة غالباً للعاملين بالتقية انفسهم فإنهم يعرفون ان ما يصنعونه هو على سبيل التقية لا الحكم الواقعي وربما يؤدي ذلك احياناً الى التصريح بالواقع اذا غفلوا عن الرقابة العامة خصوصاً من النساء والصبيان والمغفلين فينكشف واقعهم بينما إلقاء الاختلاف بين الشيعة مع اعتقاد كل طرف بصحة طريقته وعدم التفاته إلى أن هذا أسلوب يقوم به الأئمة لحفظهم فذلك مؤمن من وقوع الخطر عليهم أكثر من موقف التقية .

السبب الثالث : التقية

وهي عبارة عن إظهار الشخص خلاف ما يعتقده وتنقسم لنوعين التقية الخوفية وهي ما كانت بداعي دفع الضرر والتقية المدارتية وهي ماكانت بداعي التأليف بين القلوب .

والبحث فيها يقع حول موردين :

المورد الأول : دواعي الكتمان للتقية .

المورد الثاني : تأثير التقية في اختلاف الروايات التي بين أيدينا .

المورد الأول :

لا إشكال في تأثير التقية من العامة في صدور بعض الروايات عن الأئمة (ع) بل ربما يحفز ذلك الأئمة (ع) على نقل الروايات الموافقة للعامة تحفظا على شؤون الأئمة ومهامهم (ع) .

ففي جا ص ٣٣٧ (عن أبي العباس البقباق قال : دخلت على أبي عبدالله (ع) قال: فقال لي : إرو عني أن من طلّق امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقد بانت منه) فمع أنه لا تحصل البينونة بذلك ، ولكن المصلحة الوقتية تقتضي نشر مثل هذه الفتوى عن الأئمة (ع) .

وفي ج ١٨ الوسائل ص ٧٩ ، وفي جا ص ٦٦ ص ٣٦ عن (أبي عمرو الكناني : قال : قال لي يا أباعمر أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك ، بأيها كنت تأخذ ؟ قلت : بأحدثهما وأدَعُ الآخر ، قال : قد أصبت يا أباعمر أبى الله إلا أن يعبد سرا ، أما والله لو فعلتم ذلك فهو خير لكم أبى الله عزّ وجل لنا في دينه إلا التقية) ، وقد نقلت في جامع الأحاديث عن الوسائل نقلا عن المحاسن عن هشام بن سالم عن أبي عمر الكناني مع أنها لا توجد في المحاسن ، ولعل نُسخ المحاسن مختلفة ، مضافا لكون المذكور في الوسائل عن هشام بن سالم بلا توسط أبي عمرو ، كما أنه لم يوثق أبا عمرو الكناني على فرض الرواية عنه .

ونحوها رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر (ع) قال : قال لي : يا زياد ما تقول لو أفتينا رُجلا ممن يتولانا بشئ من التقية ، قال : قلت له : أنت أعلم جعلت فداك ، قال : إن أخذ به فهو خير لنا وأعظم خيرا . وفي رواية أخرى : إن أخذ بهذا أجر وإن تركه أثم . والروايات كثيرة في المقام ولكن السؤال المطروح ماهي الأسباب والدواعي لصدور الأحكام عل نحو التقية والجواب أن هناك عدة أسباب :

أ - السبب الأول : المحافظة على نفس الرواي :

إن الأئمة قد يعلمون بأن السائل عرضة لمراقبة الغير ، فلو ذكر له الحكم الواقعي فسوف لا يعمل على ضوء التقية أو قد لا يميز موضوع التقية عن غيره فيقع في الضرر لذلك يضطر الأئمة لإصدار الحكم على نحو التقية بنحو مؤقت .

ففي جا ص ٢٧ ص ٢٧٣ (إن الإمام الصادق (ع) قال : دعوا رفع أيديكم

في الصلاة إلا مرة واحدة حين تفتتح الصلاة فإن الناس قد شهروكم بذلك والله المستعان) . فإن رفع اليد للروكوع أو السجود وغيرها من أفعال الصلاة من الأفعال المستنكرة عند العامة ، وكانوا يعرفون الشيعة بذلك . وهذا مثال المحافظة على عموم الشيعة .

وأما مثال المحافظة على الشخص الرواي فهو : ما في الوسائل (داود بن زربي سألت أباعبدالله (ع) عن الوضوء فقال لي : توضأ ثلاثا ثلاثا ، قال لمَ قال (ع) : أليس تشهد بغداد وعساكرهم ؟ قلت : بلى . قال : فكنت يوما أتوضأ في دار المهدي فرأى بعضهم وأنا لا أعلم به ، فقال كذب من زعم أنك فلاني ، فقلت : لهذا والله أمرني) وقد نُقِلت هذه الرواية بصور متعددة .

وفي الوسائل أيضا ج ١٧ حديث ٣ ص ٤٤٢ بسند معتبر عن مسلمة بن محرز وهو من مشائخ أبي عمير فيعتبر ثقة (قال : قلت : لأبي عبدالله (ع): إن رجلا مات وأوصى إليّ بتركته وترك ابنته . قال لي أعطها النصف. فأخبرت زرارة بذلك . قال لي : اتقاك انما المال لها . فدخلت عليه فقلت : أصلحك الله أن أصحابنا زعموا انك اتقيتني . قال : لا والله ما اتقيتك ولكن اتقيت عليك ، فهل علم بذلك أحد ؟ قال لا . قال : أعطها ما بقي) لأن رأي الشيعة هو إعطاء التركة كلها للبنت الواحدة لا نصفها ، وإنما العامة يذهبون إلى أن النصف لها ، والنصف الباقي للعصبة الرجال قوم الميت .

وفي رواية أخرى ص ٤٤٤ ج ١٧ (عن عبدالله بن محرز بياع القلانس قال : أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم وترك ابنة ، وله عصبة بالشام ، فسألت أباعبدالله عن ذلك . فقال : اعطِ الابنة النصف ، والعصبة النصف الآخر ، فلما قربت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا : اتقاك فأعطي الإبنة النصف الآخر ، ثم حججت فلقيت أباعبدالله(ع) ، فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته بأني دفعت النصف الآخر إلى الإبنة فقال أحسنت إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك) .

إذن فقد يفتي الإمام (ع) فتوى غير واقعية في قضية خاصة موقتا لشخص هو عرضة للخطر من أجل المحافظة عليه بحيث ينتهي الحكم بانتهاء وقت الخطر .

ب - السبب الثاني : ورود السؤال في مجلس مشتمل على بعض العامة أو كون السؤال عن مسألة حساسة تعتبر من أسرار الأئمة (ع) والسائل المبتلى بداء إذاعة الأسرار والمقصود بالأسرار في الأحكام الأحكام التي ليس عليها أدلة واضحة من الكتاب والسنة النبوية المعروفة وإنما علم بها الأئمة عن العلم المخزون فإذاعتها توجب الشبهة عند المسلمين .

ففي باب جهاد النفس الوسائل ج ١١ ص ٤٩٧ ، عن أبي بصير (سألت أباعبدالله (ع) عن حديث قال (ع) هل كتمت عليّ شيئا قط ، فبقيت أتذكر فلما رأى ما بي قال ، أمّا ما حدّثت به أصحابك فلا بأس وإنما الإذاعة أن تحدث به غير أصحابك) .

وفي الوسائل ج ١١ ص ٤٨٢ عن معاذ بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) (قال : بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس ، قلت : نعم ، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج أني أقعد في المسجد فيجئ الرجل فيسألني عن الشئ فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يقولون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدري من فأقول جاء عن فلان وعن فلان كذا ، فأدخل قولكم فيما بين ذلك ، قال اصنع كذا فإني كذا أصنع) . وروى الصدوق في العلل عن معاذ مثله .

كما أن هناك رواية عن أبان بن تغلب بنفس المضمون في الوسائل .

وفي رواية صحيفة الفرائض التي ذكرناها سابقا عن زرارة : وكانت ساعتي التي كنت أخلو بها بين الظهر والعصر وكنت أكره أن أسأله إلا خاليا خشية أن يفتيني من أجل من يحضرني بالتقية) .

ج - السبب الثالث : بعض المسائل التي ترتبط بالسلطة الزمانية .

هناك بعض المسائل كان الأئمة (ع) يتقون من التصريح بالحق فيها في زمن سلطة معينة لقوتها فإذا ضعفت فيذكرون الواقع والحق فيها .

ففي الكافي ج ٦ ص ٢٠٧ عن الحلبي وهي رواية معتبرة (قال : قال لي أبوعبدالله (ع) : كان أبي يفتي وكان يتقي ونحن نخاف في صيد البزاة والصقور ، وأما الآن فإنا لا نخاف ولا يحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته فإن في كتاب علي (ع) إن الله عز وجل قال وعلمتم ... الخ) فإن الخلفاء كانوا يمارسون أنذاك الصيد بواسطة الصقور والبزاة كثيرا لذلك أرادوا أن يكون الصيد بواسطتها محللا كالصيد بالكلاب المعلم ليأكلوها ، وفي ظرف قوة الأمويين كانوا (ع) يتقون : ولكن بعد انهيارهم وضعفهم صرحوا بالحق فيها .

وفي رواية أبان بن تغلب في الكافي ص ٥٠٨ ج٦ حديث ٨ سمعت أباعبدالله (ع) يقول: كان أبي يفتي في زمن بني أمية أن ما قتل الباز والصقر فهو حلال وكان يتقيهم وأنا لا أتقيهم فهو حرام ما قتل).

د- السبب الرابع: إبعاد أنفسهم عن شبهة الارتباط بالطوائف المنحرفة فمثلاً لو كان الحكم الواقعي ترخيصياً لكان العامة حكموا فيه حكماً إلزامياً فهنا كان الأئمة (ع) مجبورين على إخفاء الأحكام الترخيصية في ذلك المورد لدفع الشبهة ، كما نلاحظ الآن بعض المجتهدين قد لا يصرحون في مسألة يفتون فيها واقعاً بالحكم الترخيصي ، بل يعبرون عنها [احتياط لا يترك] إذ لو صرحوا بالترخيص فيها لنسبوهم إلى الجماعات القليلة الإيمان والاعتقاد بالشريعة المقدسة فالأئمة (ع) كانوا يعيشون مثل هذا الوضع الاجتماعي حيث كانت هناك جماعات وطوائف إباحية تنسب نفسها إلى التشيع والأئمة (ع) حذراً من أن يقع في أيدي الأعداء بعض الشواهد على هذا الارتباط المكذوب ، لذلك لا يصرحون بالترخيص في بعض الأحكام، فمثلاً كان المشهور عند العامة غير ربيعة الرأي هو نجاسة الخمر ، فالإمام (ع) لو أراد القول بأن الخمر يحرم شربه ولكنه ليس بنجس ، فإن العامة والاعداء سوف يأخذون هذا الرأي شاهداً على تأييدهم لحركة إباحة شرب الخمور - مثلاً - والروايات تشير الى تألم الأئمة (ع) من الجماعات المشبوهة .

ففي رجال المامقاني ج٣ ص٢٣٦ في حالات المغيرة بن سعيد [قال أبوعبد الله يوماً لاصحابه لعن الله المغيرة بن سعيد ، إلى أن يقول: أنا ذا بين أظهركم لحم رسول الله وجلد رسول الله أبيت على فراشي خائفاً وجلاً مفزوعاً تأمنون وأفزع وينامون على فراشهم وأنا خائف] ، إذ أن المغيرة كان ينسب للإمام (ع) آراء كثيرة والخلفاء وغيرهم كانوا يروجون مثل هذه الدعايات بالنسبة للأئمة (ع) لأنهم يريدون تشويه سمعتهم ، ومثل هذا الموقف يفزع الأئمة (ع) ويؤلمهم .

وفي كشف القناع ص ٧٦ [عن محمد بن مروان قال سألت أباعبدالله عن مسألة فأبى أن يجيبني فقلت رحمة الله على أبي جعفر فقال (ع) أ والله كان أبي يقول: يابني والله يمنعني النوم أهل العراق على فراشي ليحسبك يا محمد فيما بينك وبين الله] .

وفي رجال المامقاني ص ٢٤١ عن بعض العامة ، أن الإمام الصادق (ع) رجل صالح ، إلا أن هناك بعض الجماعات قد نسبت نفسها إليه حيث ينقلون عنه (ع) بعض الروايات المشبوهة أمثال [أن علياً في السحاب يطير مع الريح] أو [أن معرفة الإمام تكفي عن الصلاة والصوم] لذلك نظر الناس إليه نظرة مريبة .

كما في رواية مفصلة للمفضل ج٣ المستدرك ص ٥٦٦ ، حيث يذكر فيها أن جماعة من الشيعة يذهب الى أن الدين إنما هو معرفة الرجال ، ثم بعد ذلك إذا عرفتهم فاعمل ما شئت [وذكرت ذلك له (ع) فقلت أنهم يزعمون أن الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان الحج والعمرة والمسجد الحرام والبيت الحرام والمشعر الحرام هو رجل] ، فهذه الجماعات تذهب الى أن الأحكام معرفة ذلك الشخص القائد والخضوع له من دون حاجة لعمل عبادي لكن الامام أجاب جواباً مفصلاً في هذه الرواية لنفي كفاية المعرفة ولعل من بقايا هذه الطوائف القرامطة الذين نسبوا انفسهم لأهل البيت وقاموا بسرقة الحجر الأسود وقتل الحجيج في المسجد الحرام .

إلى هنا انتهينا من عرض أسباب التقية .

المورد الثاني : تأثير هذه الاسباب في اختلاف الروايات الموجودة:

هل يمكن القول بأن التقية هي أقوى سبب للاختلاف في الروايات الموجودة بين ايدينا أو أن احتمال التقية كبقية الإحتمالات الأخرى في تفسير الاختلاف ، أو أنه أضعف الاحتمالات .

وتحقيق البحث أن يقال لقد أنكر جماعة من العلماء أن يكون التقية سبباً للاختلاف بين الروايات ، ولذلك لا يكون من مرجحات الخبرين كون أحدهما موافقاً للعامة ، والآخر مخالفاً لهم ، ومنهم الشيخ المفيد ، والمحقق في المعارج ، كما نقله صاحب المعالم في آخر صفحة من المعالم .

ونتعرض الآن إلى طرح رأي المفيد والمحقق ، مع تقريب هذا الرأي ثم نتعرض لتقريب الرأي المخالف له .

الرأي الأول: يقول المحقق في المعارج [قال الشيخ إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق (ع) وهو إثبات لمسألة عملية بخبر واحد ولا يخفى ما فيه ، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره ، فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل مخالفته مع الواقع ، قلنا : لا نسلم ذلك فإنه كما يحتمل الفتوى الواقعية كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الإمام فإن قال ذلك يسد باب العمل بالحديث ، قلنا انما تصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً فلا يلزم سد باب العمل] ولابد من شرح بعض العبارات في كلامه :

فقوله [ولا يخفى ما فيه] يقصد به أن المسألة لو كانت من المسائل

الاصولية التي يتفرع عليها فروع عديدة ، فالخبر الواحد في مثلها ليس بحجة ، ومنشأ ذلك أن الخبر الواحد كما يلاحظ من حيث الخبر في ترتيب الآثار يجب أن يلاحظ من حيث المضمون أيضاً ، فإن حجية الخبر الثقة هو بناء العقلاء والعقلاء يلاحظون المضمون مع المخبر ، فإذا كان المضمون في غاية الاهمية ، حيث أنه يتعرض الى مبنى من المباني نفياً وإثباتاً ففي مثل هذه الامور يكتفى بالخبر الواحد عندهم ، فالمسائل الاصولية التي تبتني عليها الأحكام لا تثبت بخبر الواحد في نظر المحقق إذ لا يوجد بناء من العقلاء على حجيته وترتيب الآثار عليه في المسائل المهمة .

وقوله [لا نسلم أنه لا يحتمل الا الفتوى] فالمخالف للعامة يمكن أن لا يكون موافقاً مع الأحكام الواقعية لسبب آخر من اسباب الكتمان ، إذ أن أسباب الكتمان لا تختص بالتقية بل يمكن أن تكون هناك أسباب أخرى كإلقاء الاختلاف من الشيعة أو السوق للكمال كما سيأتي تحقيق هذا كلام المحقق (قده) .

وأما كلام الشيخ المفيد ، بناءً على نقل المحقق التستري عنه في كشف القناع ص١٩١ فقد قال:[إن الذي يروي عنهم على سبيل التقية لا ينقله جمهور ثقاتهم ولا يعمل به أكثر علمائهم وإنما ينقله الشكاك من الطوائف ويرويه خصمائهم في المذاهب ويرد على الشذوذ من الأخبار لا من التواتر]

وتوضيح كلامه أن يقال : إننا قبلنا أن بعض الآراء قد ذكرها الأئمة (ع) تقية ولكن مثل هذه الآراء لا ينقلها الجمهور من الثقات ، إذ يمكن أن يذكر بعض الزعماء بعض الاقوال تقية ، ولكن ينقله البعيدون عنه ، وأما خواص الزعيم فلا يروون مثل هذا القول من آرائه ، إذ أن أسس هذا الزعيم عند هؤلاء الخواص واضحة بينة ، فإذا ذكر الإمام(ع) شيئاً عن تقية وخوف ، فسوف يتضح لهم فوراً دون خفاء ، كما في مسألة الميراث التي سابقاً حيث حكم الإمام فيها بأن نصف المال للبنت والباقي للعصبة مجرد أن نقل هذا الحكم لزرارة عرف أنه صادر على نحو التقية فمثل هذه

الاقوال والآراء المخالفة للواقع إنما ينقلها الشكاك من الطوائف الخصماء كما لو أراد العامي أن يتهجم على الشيعة وأنهم ينسبون أنفسهم للأئمة (ع) دون مستند فينقل بعض الفروع أو الأصول كبعض مدائح الشيخين وغيرها ، عن الإمام الصادق (ع) وأن الإمام الصادق (ع) يفتخر بانتسابه للأول عن طريقين ، والخلاصة أن الزعيم لا يخلو أن يتكلم بمثل هذه الاقوال والآراء لدرء الشبهات عنه ، ولكن الخواص وأتباعه المخلصين يعرفون مجال تفكيره ومبانيه ، لذلك لا تخفى عليهم قيمة مثل هذه الاقوال والآراء فلا ينقلونها وإنما ينقلها الشاكون والمخالفون هذا مضمون كلام المحقق والمفيد ونحن في مقام تقريب هذه النظرية وتوضيحها نقول إن هناك مجموعة من القرائن والمؤيدات ترشد الى كون احتمال التقية في الروايات المتعارضة احتمالاً مرجوحاً فلا تكون مخالفة العامة من مرجحات أحد المتعارضين بيان تلك القرائن :-

الأولى : ما أشار له المحقق الحلي في كلامه وهو أن الخبر المخالف للعامة كما يحتمل الفتوى الواقعية فإنه محتمل للحكم المخالف للواقع لمصلحة يراها الإمام غير مصلحة التقية وكذلك الخبر الموافق لهم كما أنه يحتمل الصدور تقية فإنه يحتمل الفتوى الواقعية فلا يكون احتمالاً للتقية من المرجحات القوية .

الثانية : ما طرحه المفيد من أن أخبار التقية وان صدرت عنهم (ع) لبعض المصالح الا أن اصحابهم المقربين لم يقوموا بنقلها لمعرفتهم بفكر الأئمة ومناهجهم فلا يوجد مثل هذه الأخبار في الجوامع الحديثية المعتبرة وأما ما ينقله المخالفون أو الشاكون فلو وجد فهو مرفوض لحصول الخلل في الراوي .

الثالثة: احتياط الأئمة والشيعة في موارد التقية فنرى أن الأئمة (ع) إذا صدر عنهم حكم على نحو التقية فإنهم يتداركون ذلك بإصدار الحكم الواقعي بعد زوال سبب التقية كما رواية صيد البزات والصقور حيث كان الإمام الباقر (ع) يفتي بحلية صيدها زمان بني امية تقية وبعد زوال

دولتهم صرح الإمام الصادق بالخلاف .

وكذلك الشيعة إنما يسألون الأئمة في مكان خاص وزمان خاص لئلا يتطرق احتمال التقية في أجوبتهم (ع) فمثلاً زرارة في الرواية التي ذكرناها سابقاً عنه يقول « بأنه اتخذ وقتاً خاصاً للسؤال » عند الصادق(ع) فمع هذا الاحتياط الشديد من الأئمة والشيعة في البعد عن أجواء التقية وإصدار الحكم الواقعي بعد زوال العذر يكون احتمال تدوين الأخبار الصادرة على نحو التقية في الجوامع الحديثية الأولى احتمالاً مرجوحاً كجوامع الآثار ليونس بن عبد الرحمن الموجود في زمان الكاظم والرضا (ع) ونوادر بن ابي عمير والمشيخة للحسن بن محبوب وكتاب صفوان بن يحي ومصادر الكافي والفقيه فإن هذه الجوامع خضعت في تنقيحها وتدوينها لاشراف الأئمة المتأخرين فلا يكون احتمال تدوين أخبار التقية احتمالاً راجحاً .

الرابعة: إن الملاحظ في الروايات الصادرة عنهم (ع) عدم التقية في مجال الاصول العقائدية الخاصة المذهب فنرى الروايات كثيرة في العصمة وعلم الغيب والمعاجز والفضائل والمطاعن على الآخرين لا تقية ولا خوف أصلاً وكذلك في الفروع الواقعية محل النزاع الشديد كالمتعة والمسح على الخفين والعول والتعصيب فإن الاحاديث صدرت فيها بلا تقية أصلاً بل ألفت فيها الكتب أمثال أعلام الشيخ المفيد والانتصار للسيد المرتضى فإذا كانت هذه الموارد الحساسة التي يختص بها المذهب دون غيره من المذاهب لا يتقي فيها الأئمة أحداً مع انها مورد النزاع فكيف بالموارد الجانبية كبعض الوضوء واحكام الشك والسهو تكون صادرة على نحو التقية مع انها محل الخلاف حتى بين العامة انفسهم فمن لا يتقي في أصول الفكر ومهمات المسائل كيف يتقي في المسائل الفرعية الجانبية .

الخامسة : إن الأخبار العلاجية التي طرحت المخالفة العامة مرجحا الخبرين المتعارضين إنما وردت عن الإمام الصادق والباقر (ع) بينما نرى أن الأخبار المتعارضة عندما عرضت على الأئمة المتأخرين كالجواد والهدي

والعسكري والحجة (عج) لم يصرف الأئمة أحد الخبرين بحجة صدوره تقية كما نرى أخبار طهارة الخمر ونجاسته وأخبار صلاة النافلة في السفر في المحمل أو على الأرض والتكبير في الصلاة في كل فعل أو خصوص حالة الاحرام فإن روايات هذه الموارد متعارضة وقد طرحت على الأئمة المتأخرين فلم يعينوا أحد الخبرين باحتمال التقية أصلاً مما يدل على عدم رجحان هذا الاحتمال في عصورهم (ع) بعد تنقيحهم الأخبار وغربلتها .

السادسة: أن علماء العامة لم تكن لديهم الشخصية الاجتماعية المؤثرة في الجمهور بحيث كان الأئمة (ع) يخافون من الافتاء بخلافهم أم لبعدهم كالاوزاعي الذي كان يسكن الشام وكان بعيداً عن الاجواء المحيطة بالأئمة (ع) فلم يكن له مكانة شعبية يخاف منها وإما لورود المطاعن عليهم من قبل العامة أنفسهم فإن كل مذهب يورد المطاعن على امام المذهب الآخر كما يلاحظ كتاب أضواء على السنة المحمدية وكتاب تاريخ بغداد الخطيب البغدادي الذي أكثر من مطاعن أبي حنيفة وإما للعصبيات العنصرية المستحكمة عليهم كما ذكرنا سابقاً في قضية الاذان حيث أختار أبو حنيفة أذان الكوفيين وأختار مالك أذان المدنيين وأختار الشافعي أذان المكيين وأختار الحسن البصري أذان البصريين تعصباً للمنطقة التي يعيش فيها وإما لمحاربة السلطة لبعضهم كأبي حنيفة الذي كان مغضوباً عليه من قبل بني امية لتأييده حركة زيد بن علي وكان مغضوباً عليه من قبل بني العباس لتأييده حركة محمد ذي النفس الزكية وأخيه ابراهيم ولذلك نرى الإمام في مناقشته له على حجية القياس يناقشه نقاشاً حاداً بدون خوف ولا حذر .

السابعة: إن الروايات المتحدثة عن التقية تنص على اختصاصها بحال الضرورة كرواية زرارة المذكورة في الوسائل باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٤٦٨ بسند معتبر عن الباقر (ع) { التقية في كل ضرورة وصاحبها أعلم بها حين تنزل به } ومثلها رواية الفضلاء اسماعيل الجعفي ومحمد بن يحي ومحمد بن مسلم وزرارة قالوا سمعنا أبا جعفر يقول

[التقية في كل شئ يضطر اليه بن آدم فقد أحله الله] فإذا كانت التقية في حال الضرورة فقط فكيف يقال بصدور مئات الروايات عنهم (ع) لاجل الخوف من عالم بعيد عن المجتمع أو مطعون فيه من قبل العامة من أن هذا ليس من موارد الضرورة التي هي موضوع التقية نعم لا يبعد الالتزام بها في الأحكام المخالفة لسيرة السلاطين آنذاك أو في المظاهر العبادية العامة المتكررة كل يوم كالصلاة أو كل سنة كالصيام والفطر والحج لان المخالفة في هذين الموردين معرض للخطر على الأئمة وشيعتهم من قبل سلاطين الجور .

الرأي الثاني : وهو القول المشهور ومحصله وجود الروايات الصادرة تقية بين رواياتنا المدونة في الكتب الحديثة المعروفة ويبتني على ذلك كون المخالفة للعامة من مرجحات أحد المتعارضين ودليل ذلك أحاديث كثيرة تنص على وجود الروايات الصادرة تقية عن الأئمة (ع) وهذه الاحاديث على قسمين الاول : ما أمر فيه بالاخذ بالمخالفة للعامة ، الثاني : ما يدل وجود التقية في النصوص .

القسم الاول : وهو ما أمر فيه بالاخذ بمخالفة العامة ولهذا القسم تفسيرات أربعة :-

١- الاحتمال الأول: إن الامر بالمخالفة أمر نفسي ، بمعنى أنه من المستحسن اختيار منهج آخر غير المنهج الذي اختاره العامة ، والا فالاخذ بالمخالفة وعدمها جائز ، ولكن المخالفة افضل ، فاذا كانوا يتختمون باليسار فمن الافضل أن نتختم باليمين ، لان نفس مخالفتهم مستحسن نفسياً .

٢- أن الامر بالمخالفة مأخوذ على نحو التقية : بمعنى أن الخبر الموافق للعامة ، يكون فيه احتمال المخالفة للواقع أكثر ، لان أغلب آراء العامة بما أنها تبتني على مبان فاسدة أمثال الاعتماد على الأخبار المكذوبة ، أو الاراء والاستحسان والاقيسة . لذلك تكون باطلة على الغالب ، فعلى ضوء حساب الاحتمالات يكون احتمال بطلان الخبر الموافق للعامة أكثر من

احتمال صحته ولعلة كان صادراً لداعٍ من الدواعي غير التقية الا انه باطل مخالف للواقع .

٣- إن الامر هنا طريقي لعدم الصدور أصلاً لا للبطلان أي لا لمعنى أن احتمال البطلان في الموافق أقوى من المخالف بل بمعنى أن الشيعة يروون منقولات العامة ، وفي نفس الوقت يروون مرويات الخاصة من الأئمة (ع) وهذا الظاهرة بدورها تؤدي الى الاختلاط والاشتباه بحيث ينقلون كلام الإمام (ع) عن الشيخ العامي ، أو بالعكس ، فالامر بالاخذ بمخالف العامة ، لا لكونه قد صدر تقية من الأئمة (ع) بل من جهة كون احتمال اشتباه الراوي في نقله من الشيخ العامي ضعيفاً .

وعلى هذه الفكرة شواهد عديدة ، وقد ذكر بعضها في كتاب أضواء على السنة المحمدية ، كما ان في بعض رواياتنا ما يشير الى وقوع مثل هذه الظاهرة ، ففي رجال المامقاني ج٢ ص٦٢ نقالاً عن الكشي [عن على بن محمد القتيبي ، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان : سأل أبي (رض) محمد بن أبي عمير فقال له : إنك قد لقيت مشائخ العامة فكيف لم تسمع منهم فقال: قد سمعت منهم ، غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة والخاصة فأختلط عاليهم ، حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة ، وحديث الخاصة عن العامة ، فكرهت أن يختلط عليّ فتركت ذلك وأقبلت على هذا] فتدل هذه الزواية على وقوع مثل هذا الاشتباه والاختلاط لمن نقل عن العامة والخاصة ، إذن الإمام (ع) في قوله: [خذ بما خالف العامة] ربما يشير الى هذه الفكرة ، أي أن أصحابهم زبما يسمعون الأئمة (ع) ويسمعون من مشائخ العامة فيختلف للعامة يكون أقرب صدور ، أي أن احتمال اشتباه الراوي في نقل الخبر عنهم (ع) بالنسبة للموافق للعامة أقوى من المخالف .

٤- إن المخالف للعامة تجري فيه أصالة الجهة ، بينما الموافق للعامة لا تجري فيه أصالة التطابق بين الإرادة والاستعمالية لقوة احتمال الصدور تقية ، وهذا الاحتمال هو الذي يجدي للحمل على التقية عند تعارض

الخبرين ويفيدنا في اثبات وجود الأخبار الصادرة تقية من أخبارنا المدونة في الكتب المعتبرة لكن الجملة المذكورة مجملة بين الاحتمالات الاربعة فلا يستدل بها على المطلوب .

القسم الثاني : وهو ما قد يستفاد منه وجود التقية بين الأخبار المدونة فعلاً وينقسم إلى أقسام أربعة :-

١- القسم الأول: الروايات الواردة في الخبرين المتعارضين ، الدالة على الامر بالاخذ بما خالف العامة في الخبرين المتعارضين ، من دون تعليل وهي مذكورة في ثلاثة مصادر :

أ- المصدر الأول : غوالي اللئالي لابن أبي جمهور الاحسائي ، حيث يروي عن زرارة مرسلاً .

ب- المصدر الثاني : الاحتجاج للطبرسي ، ورواياته كلها مراسيل ، ومنها هذه الرواية .

ج- المصدر الثالث: رسالة الراوندي التي وقعت بيد الحر العاملي ، وأكثر روايات الباب نقلت عن هذه الرسالة .

وليست هذه المصادر مما يعتمد عليها ويعتني بها .

فأما كتاب الغوالي في روايته :

أولاً : ما سيأتي في باب الأخبار العلاجية من الكلام حول المؤلف والمؤلف حتى ان صاحب الحدائق الذي ليس من دأبه الطعن في الروايات قد طعن في مرويات الكتاب ، وثانياً : إن الرواية بالاضافة لارسالها عدم ثبوت نسبتها لكتب العلامة حيث نسبها المؤلف لكتبه كما في جامع الاحاديث ص ٤٢٨ ، وثالثاً : غرابة متنها فإنه كيف تصل لزرارة أخبار متعارضة عن الإمام الباقر (ع) مع شدة علاقته به واستناده له بلا واسطة الا ان يكون السؤال على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية فلا تدل على محل الكلام وهو وجود التقية بين اخبارنا المدونة ، ورابعاً : اجمال الرواية بين الاحتمالات الاربعة التي سبق البحث عنها في القسم وخامساً : لو دلت الرواية على وجود التقية في الأخبار الصادرة عن

الباقر في زمانه فإنها لا تدل على وجود التقية في الأخبار المدونة فعلاً لقيام كبار الاصحاب بتنقيح الأخبار والتعريف بمواضع التقية فيها حتى من زرارة نفسه كما في الرواية السابقة في الميراث حيث قال للناقل - اتقاك - وبعد هذا التنقيح والتدقيق خصوصاً في زمان الرضا(ع) ومن بعده لا يكون احتمال التقية في الأخبار المدونة قوياً على ضوء حساب الاحتمالات .

وأما رواية الاحتجاج : المذكورة في مقدمة جامع الاحاديث ص ٤٥٨ { عن سماعة بن مهران قال: سمعت ابا عبد الله (ع) قلت يرد علينا حديثان ، واحد يأمرنا بالاخذ به ، والاخر ينهانا عنه ، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك وتسأله عنه ، قال: وقلت : لابد وأن نعمل بأحدهما ، قال: خذ بما خالف العامة } ، ويلاحظ على الاستدلال بها أولاً : ارسال الروية كبقية روايات الاحتجاج ، وثانياً : ان جملة « الاخذ بما خالف العامة » مجملة بين الوجوه الاربعة السابقة ، وثالثاً : إن قوله « واحد يأمرنا والآخر ينهانا » فيه اجمال لان ظاهره انه من باب دوران الامر بين المحذورين وحينئذٍ فلا يمكن الانتظار وعدم العمل بواحد منهما الى أن يلقى صاحبه ، ورابعاً : ان ظاهرها أن الاخذ بالمخالف مقيد بحال الاضطرار للعمل بأحدهما لا أنه قانون عام في كل خبرين متعارضين بل المستفاد أنه إذا أمكن التمييز بين الحق والباطل لأن قوله حتى تلقى صاحبك كفاية عن إمكان الوصول للتمييز بين الحق والباطل فحينئذ لا مجال لأخذ بالمخالف .

وخامساً: قد يقال بأن النهي في قوله « لا تعمل بواحد منهما » مطلق فإن المراد بالعمل الكفاية عن كل موقف إيجابي من الرواية أي لا تقف من الرواية موقفاً إيجابياً سواءاً كان عملاً أم حفظاً أم تدويناً حتى تلقى صاحبك ولذلك لما عرض عليه المسائل أنه لابد له من العمل لم يقل له أعمل بالمخالف بل قال « خذ بما خالف العامة » ومعناه بمقتضى التفريق في التعبير أنه عند امكان التمييز لا يصح التعامل مع الرواية ولو تدويناً وفي حال عدم الامكان يصح الاخذ بالمخالف فلا دلالة في الرواية على وجود

التقية فعلاً في اخبارنا المدونة ، وأما في مسائل الراوندي فهو أربع روايات :-

الأولى : ما في جامع الاحاديث في المقدمة ص ٤٥٢ عن الوسائل [عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق (ع) أذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذه وما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه] والملاحظ على هذه الرواية أن التقية إنما تتصور بالنظر لفتاوى العامة المتفق عليها بينهم أو مما تميل اليه السلطة الحاكمة بينما الرواية لم تتعرض لذلك وإنما تعرضت للعرض على أخبار العامة لا لفتاواهم ولا أحكام سلاطينهم وإنما أمرت بالعرض على أخبارهم ، لأن أخبارهم كاذبة على الغالب ، أو لأجل اشتباه أخبارنا بأخبار العامة ، كما سبق شرحه ولذلك فإن جملة من علماء العامة لم يعتنوا كثيرا بأخبارهم كما يذكر ابن خلدون بأن أباحنيفة لم يقبل أكثر أخبار العامة ، وإنما اهتم بها أهل الحديث بعد زمانه ، كما أشار إليه أحمد أمين فإنه مثّل أخبارهم بالمخروط ، وكلما قرب من زمان الرسول (ص) كان أصغر ، وكلما بعد كان أوسع كقاعدة المخروط ، فإذا لم يكن لهم آنذاك اهتمام بالأخبار فلماذا أشارت الرواية لذلك حيث لا مجال للتقية مع عدم اعتنائهم بها ، إذ لا حذر من الأخبار التي لا يعمل بها ، فإن الخبر الذي لا يهتم به العلماء ليس له تأثير ، في الجمهور حتى يتقي منه فلا دلالة في الرواية على وجود التقية بين أخبارنا المعروفة .

الثانية : ما في نفس رسالة الراوندي كما نقلها جامع الأحاديث ص ٤٥٣ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيس عن رجل عن يونس بن عبدالرحمن عن حسين السري (والرجل مجهول) وغير مذكور في كتب الرجال) (قال: قال أبو عبدالله (ع) إذا ورد عليكم حديثان فخذوا بما خالف القوم) . ويلاحظ على الإستدلال بها أنه من المحتمل أن تكون مخالفة القوم مأخوذة على نحو الموضوعية بمعنى أن نفس المخالفة مطلوبة في حد ذاتها لأنها

امتياز الشيعة عن غيرهم ، فالقضية على نحو القضية الحقيقية التي يمكن تحققها في كل وقت وكل مكان فلو كانت الشيعة في مجتمع يلتزم الحنفية فهناك تأخذ بما خالف الحنفية ، وإذا كانت في مجتمع يلتزم الشافعية فتأخذ بما خالف الشافعية ، فلا تدل الرواية على صدور الروايات تقية عن الأئمة (ع) وإنما لأجل عدم اشتباه الشيعة بالآخرين ، ولأجل أن يحتفظوا بقوتهم ووحدتهم فلا بد أن يمتازوا عن الآخرين .

الثالثة : ما عن نفس الرسالة نقلا عن الصدوق عن محمد بن موسى المتوكل عن السعدآبادي (وتصحيحه محل تأمل) عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه محمد بن خالد البرقي (وقالوا إنه ضعيف في الحديث) عن محمد بن عبدالله بن عيسى الأشعري (لم يوثق ، إلا لأجل نقل البزنطي عنه) قال : قلت للرّضا (ع) : كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال (ع) : إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه ، وانظروا الى ما يوافق أخبارهم فدعوه) . والنقاش في هذه الرواية هو النقاش في سابقتها حيث أن الأمر بالأخذ بالمخالف محتمل للموضوعية بهدف امتياز الشيعة عن غيرهم لا من باب وجود التقية فعلا في الأخبار المنقولة والمدونة وكون مخالفة العامة من مرجحات أحد الخبرين المتعارضين .

الرابعة : ما عن هذه الرسالة أيضا ، ولا نعلم ما هو واقع هذه الرسالة حيث ذكر فيها الأمر بمخالفة العامة كثيرا ، فلعل في فترة تأليفها كان هناك صراع شديد دموي بين الشيعة والعامة ، فذكرت هذه الأخبار كتعبير عن الشعور الجمعي آنذاك ، والرواية في جامع الأحاديث ص ٣١٦ (بسنده عن الصدوق عن محمد بن موسى المتوكل عن السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي ، عن ابن فضال عن الحسن بن محبوب (قال: قلت للعبد الصالح: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم ؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلا التسليم لنا ، فقلت : يروى عن أبي عبدالله شئ ، ويروى عنه خلافه ، فبأيها نأخذ ؟ فقال : خذ بما خالف القوم ، وما وافق القوم

فاجتنبه) . ومخالفة القوم تأتي فيها الاحتمالات الأربعة ، فلا تدل الرواية على وجود أحاديث التقية في مدونات الأحاديث ، والملاحظة العامة على رسالة الراوندي ملاحظة سندية وهي أن رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي وقعت بيد الحر العاملي ونقلها عنه صاحب البحار مع أنهما متعاصران وقد استجاز كل منهما من الآخر وإنما وقعت بين الحر العاملي بعد مئات السنين من تأليفها فإن الحر من علماء القرن الحادي عشر والراوند من علماء القرن السادس فمن أين علم أن الرسالة للراوندي وصاحب المستدرك يقول بأن الحر لم تكن له خبرة في معرفة الكتب ولا دقة في التعرف عليها وقد ذكر ذلك حيث تعرضه للجعفريات مضافا إلى أن كل من ترجم الراوندي لم يذكر هذه الرسالة في عداد كتبه .

القسم الثاني : ما ذكر فيها الأخذ بالمخالف للعامة مع التعليل ومنه مقبولة عمر بن حنظلة وقد نقلها جامع الأحاديث ص ٤٢٧ عن الفقيه ، وفي ص ٥٩٢ نقلها عن الكافي والتهذيب عن داود بن الحصين (وتتوقف وثاقته على نقل صفوان عنه) عن عمر بن حنظلة (واعتباره متوقف على نقل صفوان عنه أيضا ، ومن لا يعتني بنقل صفوان كدليل على الوثاقة ، فلا يقبل هذه الرواية ، قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ، قال: ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت : جعلت فداك إن كان الفقيهان عرفا حكم الكتاب والسنة (هذا في نسخة وهو غير صحيح ، والصحيح ما في النسخة الأخرى خفي عليها حكم الكتاب والسنة) ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال: ما خالف العامة فقيه الرشاد) . والملاحظ على الاستدلال بالرواية أمران : أ - المراد بالرشاد فيها مجمل فهل المراد به أن الرشاد في نفس المخالفة بمعنى أن نفس المخالفة أمر ذو رشد وصلاح بحيث يراد بالرشاد الخير مقابل الشر كما في قوله تعالى « أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا » أم المراد بالرشادة هنا الحق المطابق للواقع

بقرينة قوله في صدرها «وأمر بين رشده» فيكون الأمر بالأخذ بالمخالف على نحو الطريقية للواقع لا أن الرشاد في المخالفة بل في الواقع التي تؤدي اليه أم بالمراد بالرشاد في جهة الصدور وهي تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي فيرتبط حينئذ بمحل الكلام وهو أن المخالفة للعامة من مرجحات أحد المتعارضين . ب - على فرض تمامية دلالتها فهي إنما تدل على لزوم الأخذ بالمخالف على نحو القضية الفرضية لا القضية الخارجية أي لو فرضنا خبرين مشهورين ومنقولين من قبل الثقات فحينئذ يؤخذ بالمخالف ومن الواضح أن مجرد الفرض لا يدل على الفعلية والوقوع فلا تدل الرواية على وجود التقية فعلاً في الأخبار المدونة .

٣- القسم الثالث: وهو ما لم يصرح فيه بالخبرين المتعارضين ، ولكن أمر فيه بالأخذ بما خالف العامة كما في جامع الأحاديث ص ٤٥٥ نقلاً عن علل الصدوق [عن أبي حدثنا أحمد بن إدريس عن أبي إسحاق الأرجاني (وهو غير معلوم الهوية) رفعه (فهي مرفوعة) قال: قال أبو عبد الله (ع) : أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة ؟ فقلت: لا ندري ، فقال: إن علياً (ع) لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره ، وكانوا يسألون أمير المؤمنين (ع) عن الشئ الذي لا يعلمونه ، فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس] والملاحظ عليها أولاً إن الإمام ينقل قضية خارجية ، تاريخية ، ولكن ما مدى صحة تلك القضية مع أن المعروف أنهم كانوا يسألون الإمام أمير المؤمنين (ع) للاسترشاد ، كما ينقل ذلك عن الخليفة الثاني ، وثانياً على فرض وجودها ، فلا ترتبط بمورد البحث ، فالأمر بالأخذ بما خالف العامة ، لا يدل على وجود الروايات الصادرة تقية بل هو محتمل للموضوعية كما سبق ولكون الخبر المخالف أقرب للحق بقرينة ما في الرواية من عناد العامة للحق ومثله حديث ٤٥٧ وهو موثقة عبيد [قال (ع) : ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه] والملاحظ عليها أولاً بأن تنص على وجود المشابه لقول الناس والمشابهه لا تتصور في الأحكام وإنما

تتصور في المسائل العقائدية كالجبر والتفويض مثلاً أو السياسية كالحث على طاعة السلطان أو الاجتماعية كمدائح الخلفاء ومطاعنهم فتختص الرواية بتلك الموارد كما نقل جامع المقاصد ذلك عن الشيخ المفيد .

وثانياً: إن هذا التنبيه من الإمام على وجود التقية في المشابه مقتضاه عدم قيام الرواة بنشره ولا تدوينه ولا روايته فلا دلالة في الرواية على وجود التقية فعلاً في الأخبار المدونة بل دلالتها على العكس .

٤- القسم الرابع : الروايات الدالة على حسن مخالفة العامة ، كما في جامع الأحاديث ص ٥٧٦ نقلاً عن رسالة القطب الراوندي بسنده عن أبي عبدالله (ع) عن علي بن أبي حمزة (وهو ضعيف) عن أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) { قال: ما أنتم والله على شئ مما هم فيه ولا هم على شئ مما أنتم فيه ، فخالفوهم فما هم من الحنفية في شئ } والراغب يقول : الحنف هو الميل عن الضلال إلى الاستقامة ، فلعلهم يميلون من الاستقامة إلى الضلال ، ولا تدل الرواية حينئذ الا على حسن المخالفة العملية مع العامة ، لا على صدور الروايات تقية فعلاً .

ومثلها ما في الوسائل عن صفات الشيعة للصدوق ، ج١٨ص٨٣ ، ولا نعلم مدى صحة وثبوت مثل هذا الكتاب ، عن علي بن أبي إبراهيم عن أبيه عن علي بن معبد (وهو لم يوثق) عن حسين بن خالد (وفي توثيقه تأمل) عن الرضا (ع) { شيعتنا المسلّمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا } ولكن لا ربط للرواية بالمقام فإن غاية دلالتها توصيف الشيعة بمخالفتهم العملية لأعداء أهل البيت وذلك لا يثبت حصول التقية فعلاً بين الأخبار المدونة .

وأما الرواية الثالثة فضعيفة جداً وهو ما عن أحمد بن محمد السياري عن علي بن أسباط كما في جامع الأحاديث ص ٤٥٦ { قال: قلت له : يحدث الامر لا أحد بداً من معرفته وليس في البلد الذي فيه أحد استفتيه ، قال: فقال (ع): ائت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته في أمرك فإذا أفتى لك بشئ فخذ بخلافه فإن الحق في خلافه } .

والسياري ضعيف ملعون ، مؤلف كتاب التحريف في القرآن ، ولعل أكثر روايات تحريف القرآن تنتهي إليه ، حيث أنهم يريدون أن يحرفوا ويشوهوا آراء الأئمة (ع) بمثل هذه الروايات ، والرواية على تقدير دلالتها لا تدل على وجود ذلك في مدوناتنا وإنما تدل على حسن مخالفتهم العملية المحتملة الموضوعية ولكون المخالفة أقرب للحق كما ناقشنا به سائر النصوص .

إذن فهذه الروايات لا تدل على وجود الروايات الصادرة تقية في مدونات الحديث ، والخلاصة أن الأقوى رأي المفيد والمحقق خلافاً لمعظم العلماء من أن احتمال التقية ليس أقوى أسباب اختلاف الحديث إن لم يكن أضعفها وليس مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين الا في الجملة كالأخبار الواردة في المظاهر العبادية العامة كالصلاة والصوم والحج أو الأخبار الواردة في المسائل السياسية والاجتماعية الحساسة .

السبب الرابع : (السوق إلى الكمال)

إن الزعيم الموجه لجماعة ما ربما لا يبرز جهة الترخيص في تلك الأحكام التي تشتمل على جهة الترخيص ، بل يبرزها بصورة الإلزام مثلا : في الأمر المشتمل على الترخيص بتركه الذي نعبر عنه بالأمر الإستحبابي، أوفي النهي المشتمل على الترخيص بالفعل الذي نعبر عنه بالنهي الكراهتي ، لأجل أنه لو أبرز جهة الترخيص فربما يترك هؤلاء الأفراد العمل بهذا الأمر، فتفوت منهم المصلحة المترتبة عليها ، لذلك يبرزه بصورة الإلزام لأجل أن يصل الأفراد إلى تلك المصلحة ولو أنها غير ملزمة.

ونلاحظ مثل هذه الظاهرة كثيراً في المستحبات الاكيدة ، أمثال غسل الجمعة ، وصلاة الجماعة وغيرها ،.حيث يلاحظ فيها بعض التعابير الظاهرة بالوجوب ، حيث اخفى فيها جهة الترخيص بالترك ، سوقاً إلى الكمال ، وتسبيباً إلى مصلحة غير ملزمة ولكنها مؤكدة ، فلأجل تأكدها تخفى هذه الناحية ، وهذا الامر لا يمكن انكاره لمن اطلع على الروايات الشريفة . فيلاحظ قد ذكر فيها المستحبات بصورة اوامر دون أي ذكر لصفة الترخيص فيها ، والواجبات ذكرت بنفس هذه الصورة ، والمحرمات والمكروهات ربما تتشابه بالتعبير في بعض الروايات ، ففي مقام الاثبات تكون متشابهة متشابكة ، وفي رواية الميثمي التي ذكرناها سابقا ما يشير الى هذه الفكرة (وان رسول الله (ص) نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة ، وامر باشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل امر حل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول ولغير المعلول ، فما كان عن رسول الله (ص) نهي اعافة او امر فضل فذلك يصح استعمال الرخص فيه) .

فاوامر الايجاب والفضل اي الاستحباب الصادرة من النبي (ص) متشابهة، وهكذا بالنسبة للنواهي ، فان الامور المستحبة الأكيدة ، او المكروهة الاكيدة ، وذكر الترخيص منها ابتداءاً لتركها الناس ولم يعملوا بها ، فلذلك يخفون الترخيص فيها .

ويمكن ان يدل على هذه الفكرة رواية الوسائل ج ٦ ص ٤٨ صحيحة زرارة (قال كنت قاعدا عند ابي جعفر (ع) وليس عنده غير ابنه جعفر (ع) فقال يا زرارة ان أباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله (ص) (فـ[illegible] عثمان كل ما من ذهب او فضة يدار به ويعمل به ويتجر به ففيه الزكاة اذا حال عليه الحول فقال أبوذر أما يتجر به أو ادير وعمل به فليس فيـ[illegible] الزكاة وانما الزكاة فيه اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا حال عليه

الحول ففيه الزكاة فاختصما في ذلك الى رسول الله (ص) قال فقال القول ما قال أبوذر ...) .

وهذه هي المسألة المعروفة بأنه هل توجد زكاة على مال التجارة ام لا ؟

والتاجر على قسمين :

١ - تاجر محتكر .

٢ - وتاجر مدير .

والتاجر المحتكر : هو الذي يشتري العروض من الأموال ثم يخفيها طلبا للغلاء ، ومثل هذه العروض والأموال يجب فيها زكاة لو حال عليها الحول ، وفي هذه المسألة يذهب جماعة من الإمامية كعامة أهل السنة إلى وجوب إعطاء الزكاة على هذا المال المجمد ، ونحن قد استقر بنا هذا الرأي في بحث الزكاة .

التاجر المدير : اي الذي يملك المال المتحرك والذي يشتري ويبيع ، فهل عليه اخراج زكاته آخر السنة ؟

وهذا المال مال التجارة الذي يعبر عنه برأس المال ، والذي هو عرضة للنقل والانتقال يشبه النقدين ولكن النقدين لو جمدا وحال الحول عليهما فتجب الزكاة فيهما . وأما لو لم تجمد بل عرضت للمعاملات والبيع والشراء فلا زكاة اذ ان النقدين وما يقوم مقامهما جعلت لأجل أن تكون وسيلة للتبادل ، لا لأجل ان تبقى جامدة ، فاذا حاول احد تجميدها فعليه الزكاة ، واما لو لم يجمدها بل عرضها للمعاملة فالمشهور بل المجمع عليه بين العامة الا عند الظاهرية أن الواجب هو اعطاء الزكاة تبعا لرأي عثمان ، ولكن المختار برأينا هو عدم وجوب الزكاة ، نعم يستحب استحبابا مؤكدا ، وفي بعض الروايات بانه يستحب لولي الطفل والمجنون اعطاء الزكاة لو اتجر بمالهما ، وهذه المسألة ترتبط بهذا البحث ، وعلى أي حال فإن الاما الباقر (ع) ذكر هذه المسألة لزرارة على نحو التعليم ليعرف بان المال ثلاثة اقسام :

النقد الخارج عن حدود التعامل وهو المال المجمد ، فيفرض عليه الزكاة لأجل أن يضطر صاحبه لجعله في طريق التعامل ، إذ أن المنهج الإسلامي يقتضي ان يتعامل بالنقود ، ولذلك منع عن الربا في معاملة النضل اي العروض بازاء عروض من جنس واحد ، واما لو كان ذلك بواسطة النقد فلا إشكال فيه ، كل ذلك لاجل اشاعة التعامل بالنقود اذ ان شيوع التعامل بالنقد يتلاءم مع العدالة الاجتماعية لأن النقد مضبوط المالية ، فلا يمكن إن يخدع او يغبن احد المتبايعين الاخر ، واما النقود المتحركة فليس الزكاة

فيها واجبة ، واما الاموال التي جمدها المحتكر كالدهن والسكر والأرز ، وحال عليها الحول طلبا للزيادة ، فهذه المسماة مال التجارة ، فهناك فرق بين التاجر المحتكر ، والتاجر المدير ، والامام الصادق (ع) كان حاضرا في مجلس الرواية (فقال ابوعبدالله (ع) لابيه ما تريد الا ان يخرج مثل هذا فكيف الناس ان يعطوا فقراءهم ومساكينهم فقال ابوه اليك عني لا أجد منها بدا) .

فالامام الصادق (ع) اعترض تنبيها لزرارة على اعتبار ان الشيعة انذاك كانوا مشاركين لعامة المسلمين في الاراء ، فلم يكن التشيع الفقهي شائعا عند الشيعة ، والشيعة كانوا يعطون الزكاة حتى على الأموال المتحركة ، فاراد تنبيهه بان مثل هذا الرأي المشتمل على الترخيص لا يدفع الفقر الذي نشأ قبل ذلك بواسطة ظلم الظلمة وغيره ، فاذا قيل للناس بانها مستحبة ، فربما لم يعطوا الزكوات وهذا الاعتراض كان تنبيها لزرارة بان هذا الرأي كان في مقام التعليم واكتشاف خطأ العامة في آرائهم ولابد من التعرف على مثل هذه الأمور ، ولكن مجلس التعليم غير مجلس الفتيا والإعلام ، والامام الباقر (ع) اجابه بانه لابد ان يتعرف زرارة على ذلك لأجل تعليم زرارة ولأجل انه كان مسبوقا بآراء العامة ، ولعل له أغراض اخرى أمثال تبرئة ساحة أبي ذر عما نسب اليه المتقدمون من اهل السنة المتأخرون من المتجددين حيث نسبوا له آراءاً متطرفة في مجال الأموال ، مع أن رأيه في هذه الرواية يدعو إلى عدم اعطاء الزكاة ، وهو ينافي التطرف المالي واخذ الضرائب المنسوب اليه .

اذن فهناك بعض الأمور التي يعتقد الناس بانها إلزامية ، ولكن لا يبرز الأئمة (ع) جهة الترخيص فيها لأجل توقف المصلحة العامة على عدم اظهار الترخيص ، او المصالح الإجتماعية كتجمع المسلمين في المساجد لتعلو شوكة الإسلام وغيرها من المصالح .

هذا تمام الكلام حول المورد الأول وهو أسباب الكتمان .

المورد الثاني : (طرق الكتمان)

والكتمان يتحقق بطرق متعددة ، ولكن عمدتها طريقان :

أ - السكوت : كما لو قام الناس بعمل مع اعتقاد انه الزامي ، فيقرهم الامام (ع) على رأيهم دون أن يبرز لهم انه غير الزامي او ان السائل يسأله (ع) عن مسألة ولكن لا يرى المصلحة في بيان جوابها بل يسكت ، وهذا هو الذي ذكرناه سابقا ، من ان زرارة يسأل الإمام (ع) بما مضمونه ، انه هل يجب علينا السؤال ، فيجيبه الإمام (ع) نعم ، ولكن لا يجب علينا الجواب عن كل شئ ، إذ ان بيان كل شئ يعرفه الانسان والمتكلم مما يؤدي الى اختلال النظام ، ويتأكد الكتمان اكثر بالنسبة للقادة والزعماء فلا بد ان يكتم الزعيم كثيرا من أعماله وآرائه .

واحيانا يسكت الإمام (ع) في المجلس ، اذ لا يرى من المصلحة الجواب في المجلس ، ولكن بعد ان ينفض المجلس حينئذ يبين الواقع والجواب الصحيح للسائل ، كما في الرواية التي يسأل فيه زرارة عن حقيقة الابراد ، والامام (ع) لم يجبه في المجلس كما في الوسائل ينقل عن الكشي في رجاله (عن حمدويه عن محمد بن عيسى عن قاسم بن عروة عن ابن بكير قال : دخل زرارة على ابي عبدالله (ع) فقال انكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع او ذراعين ثم قلتم ابردوا في الصيف ، فكيف الابراد ثم قام وفتح الواحه ليكتب ، فلم يجبه ابوعبدالله (ع) بشئ فاطبق ألواحه ، فقال انما علمنا ان نسألكم وأنتم أعلم بما علمتم وخرج ودخل أبوبصير على أبي عبدالله (ع) فقال ان زرارة سألني عن شئ فلم اجبه فقد ضقت من ذلك فاذهب انت رسولي اليه ...) والابراد يعني تأخير الصلاة حتى يبرد الهواء ، والعامة لديهم حديثان متعارضان حوله ، حديث ينهى عن الابراد ، وحديث يجيزه ، وابن قتيبة في مختلف الحديث ص ١٠٩ تعرض لهذه المسألة ، فالمسألة اذن من المسائل الحساسة .

ب- التورية :

وتعني كتمان الحكم بكلام يشتمل على الستر والتورية ، وهذا النوع من الكتمان هو الذي نوجه اهتمامنا له .

ونذكر في البداية رأي الشيخ (قده) في الرسائل ص ٤٦٦: (ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد ظاهره فيكون من الكذب المجوز المصلحة ،

ويحتمل ان يراد منه تأويل مخفي على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا أليَق بالامام بل هو اللائق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية) وفي المكاسب يذكر ما يشبهه .

وفي الرسائل ايضا ص ٤٦٧ : (عمدة اختلاف الاخبار انما هو كثرة ارادة خلاف الظاهر في الاخبار اما بقرائن متصلة اختفت علينا .. واما بغير القرينة لمصلحة يراها الامام (ع) من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية ، او غير التقية من المصالح الأخر ، وإلى ما ذكرنا ينظر ما نقله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد ، وربما يظهر من الاخبار محامل وتأويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ) .

فجمع الشيخ وحمله بعض الأخبار على معان بعيدة جدا عن ظاهر الرواية ، كل ذلك لان الشيخ أحس بان في الروايات المتعارضة كثيرا ما يراد منها خلاف الظاهر ، ثم يذكر الشيخ الانصاري بعد هذه الفقرة بعض الموارد والروايات التي ذكرت فيه التورية ، وأريد بها المعنى البعيد ، وسنتعرض لها في بحث مستقل ، ومن هنا نعرف ان الشيخ الانصاري يذهب الى القول بالتورية فيما لو لم يرد الائمة (ع) بيان الحكم الواقعي لمصلحة ما ، والشيخ الطوسي يعترف بذلك في نظر الشيخ وان جمعه كان على أساس التأويل ، انما كان لاعترافه بان الائمة (ع) يقولون بالتورية

ونبحث في هذا المبحث ثلاث وجهات :

الجهة الأولى :

التورية التي يعبر عنها بالمعاريض واللحن وأشباهه ، وما هو تفسيرها ، وما هي أنواع التورية ، ومدى وجودها في لغة العرب .

الجهة الثانية :

الدليل حول استعمال الائمة (ع) للتورية .

الجهة الثالثة :

بعد الاعتراف باستعمال الائمة (ع) للتورية ، فهل لذلك تأثير على مقام الاستنباط الفقهي أم لا ؟ اذ كيف نتعرف على المراد الواقعي مع وجود التورية ، اذ ان بعضهم يذهب الى طرح الدليل لمجرد احتوائه على التورية .

هذه هي الجهات الثلاث التي نبحث عنها .

الجهة الأولى : (أنواع التورية) وهي على نوعين :

١ - التورية البديعية :

وهي لا ترتبط ببحثنا ، ويبحث عنها في علم البلاغة ، وتعني استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، فليس في الواقع ستر وتورية ، بل يريد افهام اكثر من معنى واحد بواسطة لفظ واحد ، كقول الشاعر :

اي المكان تروم ثم من الذي تمضي اليه أجبته المعشوقا

فالمعشوق هو قصر المتوكل في سامراء ثم معشوق الشاعر نفسه ، كذلك في قوله في مدح الرسول (ص) :

المرتمي في دجى ، والمبتلى بعمى والمشتكي ظمأ والمبتغي دينا

يأتـون سدته من كـل ناحيـة ويستفيدون من نعمائه عينا

حيث استعمل (عين) هنا في أربعة معان الشمس ، والبصر ، والنابعة ، الفضة .

٢ - التورية العرفية :

وهذا النوع هو الذي يرتبط ببحثنا ، وهي التي يعبر عنها بـ المعاريض) وأشباهها ، وننقل بعض اقوال اللغويين في هذا المجال .

ففي تاج العروس ج ٥ ص ٥٠ (المعراض من الكلام فحواه يقال عرفت لك في معراض كلامه أي في فحواه والجمع معاريض ، والمعارض هو كلام يشبه بعضه بعضا في المعاني كالرجل تسأله هل رأيت فلانا فيكره ان يكذب قد رآه فيقول ان فلانا لا يرى . وبهذا المعنى قال عبدالله بن عباس ما حب من معاريض الكلام حمر النعم) ولا بد للمسلم من التعرف على لتورية حيث يذهب الى دار زيد من الزعماء ويسأل عنه فيجاب ليس هنا، يشير الى الباب . ويسأل عنه فيجاب انه ذهب للمسجد ويراد صباحا وفي الصحاح : المعاريض في الكلام التورية عن الشئ وفي المثل ان في لمعاريض لمندوحة عن الكذب اي سعة) .

وقال ابن قتيبة في تأول مختلف الحديث ص ٣٥ (وجاءت الرخصة في لمعاريض وقيل ان فيها عن الكذب مندوحة ، فمن المعاريض قول ابراهيم ي امرأته انها اختي يريد ان المؤمنين اخوة ، وقوله (ع) بل فعله كبيرهم ذا ان كانوا ينطقون ، فجعل النطق شرطا للفعل ، وهو لا ينطق ولا يفعل، . قوله (اني ساكون سقيما) يريد اني ساسقم لأن من يجب عليه الموت لفنا، لا بد أن يكون سقيماً كما قال لنبيه (ص) انك ميت وانهم ميتون) ى ان يقول ومنها أن رجلا من الخوارج لقي رجلا من الروافض فقال له لا لله حتى تبرأ من عثمان وعلي وإلا قتلتك ، قال أنا والله من علي ، ومن

عثمان برئ فتخلص وانما اراد من علي انه مولاه ، ومن عثمان برئ وكانت براءته من عثمان وحده) ثم يضرب امثلة اخرى .

وفي مجمع البيان ج ٥ ص ٤٥ تعرض ذلك .

وفي تاج العروس (ورّاه تورية اخفاه وستره) .

وننقل فقرات اخرى تتعرض لتفسير التورية والمعاريض ، او تعرض امثلة اخرى لهذه الفكرة حيث ان العرب كانوا يرون الشخص الذي لا يلتفت للتورية ناقصا في الإدارك .

السيد المرتضى في الامالي ص ٧ ينقل رواية (من تعلم القرآن ثم نسيه لقى الله تعالى وهو اجذم) ، ثم ينقل كلاما عن كتاب غريب الحديث لابي عبيد وهو القاسم بن سلام صاحب كتاب الأموال في توضيح هذه الرواية حيث ذكر معنى خاصا لها ، وعن ابن قتيبة في كتابه غريب الحديث انه ذكر معنى آخر ثم ان السيد يناقش كلا المعنيين ويذكر معنى اخر لها ، ويقول اخيرا (وللعرب ملاحن في كلامها " كلامهم ن خ " واشارات الى الاغراض وتلويحات للمعاني من لم يفهمها ويسرع الى الفطنة بها من تعاطي تفسير كلماتهم وتأويل خطاباتهم كان ظالما نفسه متعديا طوره) وهو اشارة الى ان ابن قتيبة وأبا عبيد بما انهم لم يتعرفوا على ملاحن وتلويحات لغة العرب لذلك لم يتوجهو الى معنى الحديث ، وفي ص ١٥ يذكر بيتا من الشعر حول هذه الفكرة :

منطق صائب وتلحن أحيانا   وخير الحديث ما كان لحنا

فيذكر ان (لحنا) لا يقصد منه الخطأ في التعبير (لم يرد اللحن في الإعراب الذي هو ضد الصواب وانما اراد الكناية عن الشئ بالتعريض بذكره والعدول عن الافصاح عنه على معنى قوله تعالى (ولتعرفنهم في لحن القول) ، وقول الشاعر :

ولقد عرضت لكم لكيما تفتنوا   ولحنت لحنا ليس بالمرتاب

فالعرب كانوا يستعملون اللحن بالتورية والمعاريض ، لأجل ان يفهم المخاطب المراد الحقيقي بالتفطر ، أو لأجل أن لا يفهم المراد اذ التورية على قسمين كما سيأتي .

وفي مجمع البحرين حول قوله تعالى : (ولتعرفنهم في لحن القول) اي (في فحوى القول) الى ان قال (وقيل اللحن ان تلحن بكلامك اي تميله الى تجوز فتفتن صاحبك كالتعريض والتورية وقال الشاعر :

فلقد لحنت لكم لكيما تفهموا   واللحن يعرفه ذوو الألباب

كذا ذكره الشيخ ومن هنا نرى مدى اعتبار حجية الظواهر ...

الاعتماد عليها .

والشيخ المجلسي في مرآة العقول ج ٢ ص ٢٢٦ (ومثال المعاريض ان احدهم طلبه زياد فاستبطاه فتعلل بمرض ، فقال ما رفعت جنبي منذ فارقت الامير الا ما رفعني الله وقال ابراهيم (والظاهر انه ابراهيم النخعي احد فقهاء الكوفة) . اذا بلغ الرجل عنك شئ فكرهت ان تكذب فقل ان الله ليعلم ما قلت فيكون قوله ما حرف النفي عن السامع وعنده للإبهام) الى ان يقول (وكان ابراهيم اذا طلبه في الدار [illegible] لجاريته ان تقول له اطلبه في المسجد).

وامثال ذلك وفي شرح ابن ابي الحديد ج ١٦ ص ١٧٨ قال ابوحنيفة قال لي الربيع في دهليز المنصور ان أمير المؤمنين يأمرني بالشئ بعد الشئ من أمور ملكه فانفذه وأنا خائف على ديني فما تقول في ذلك . قال ولم يقل لي ذلك الا في ملأ من الناس فقلت له : أفيأمرك أمير المؤمنين بغير الحق . قال لا . قلت فلا بأس عليك ان تفعل بالحق ، قال أبو حنيفة . فاراد ان يصطادني فاصطدته ، وهو عدول وتورية .

ويمكن تقسيم التورية وأساليبها إلى أنواع :

١ - فقد تكون التورية هي العدول عن الذي يسأله السائل . فيسأله عن شئ ولكن المجيب لا يذكر جوابه للسائل ، بل يذكر معنى آخر لا ربط له بسؤاله ، وفي نفس الوقت يكون مطابقا للواقع ، ولم يصل السائل فيما يريده للواقع . فالربيع في المثال السابق أراد التطبيق والمصداق ، بينما عدل ابوحنيفة الى ذكر كبرى كلية لتحرجه عن ذكر رأيه في المصداق ، ومثل هذا كثير ما يحدث ، فيسأل العلماء عن رأيهم في آلات اللهو وأجهزة الصوت والرؤيا المحرمة فمع أنهم يعتقدون بان هذه الآلات من الآلات المشتركة بين الحلال والحرام لكنهم يجيبون عن ذلك بعدة أجوبة فيجيبون بانها لو كانت من الآلات المختصة باللهو فلا يجوز بيعها وشراؤها . أو بيع وشراء آلات اللهو غير جائز ، أو بيع وشراء الآلات المشتركة جائز ، وغيرها من اساليب التورية في عرض الحكم باسلوب العدول عن الحكم الجزئي الى الحكم الكلي ، وكل هذه الاقوال والاجوبة معا [illegible] وفي نفس الوقت يتخلص المتكلم من الاشكال في التصريح ، فالم[illegible] المراد ، وإذا كان الشخص واعيا فيمكن ان يلتفت الى الظاهر المراد .

٢ - وقد يكون الظاهر هو المراد ولكنه يوهم شيئا [illegible] الظاهر كما ذكرناه في المثال عن ابراهيم انه قال لجاريته ان تقول للطارق اطلبه في المسجد ، وهو ليس الا انشاءا . ولكن المخاطب يخيل ان هذا الكلام

يعني عدم وجوده في البيت ، وهذا وهم توهمه السائل ، دون ان تصرح به، اذن فلا يلزم في التورية ان لا يراد الظاهر او ان يكون الظاهر مجملا ، بل يمكن أن يكون الظاهر هو المراد ، ولكن السائل يتوهم ظهوره في معنى آخر وهو توهم من السامع .

٣ - وقد يريد المتكلم من كلامه خلاف الظاهر ، كما لو سأله انك رأيت زيدا ، وكلمته ، فيجيبه (مارأيت زيدا ولا كلمته) والمراد من رأيت زيدا غير ظاهره وكذا كلمت بمعنى ضربت زيدا وجرحته .

٤ - قد تكون التورية بالقاء الكلام مجملا كقوله (علم الله ماقلته) و(ما) هي مرددة ولكن المخاطب يتوهم أنها نافية .

ومن ذلك يتضح ان باب الستر والتورية ، باب واسع عريض كالقاء العام دون ذكر المخصص ، مع انه عام مخصص ، او يذكر المطلق دون ذكر المقيد ، وهذا فيه نوع من التورية والكتمان ، او يستعمل اللفظ في المعنى المجازي مع اخفاء القرينة .

ومن هنا يتضح انه قد تكون التورية بأسلوب لا يفهم المخاطب كلام المتكلم وما الذي يريد ان يقوله ، وقد يفهم المخاطب كلام المتكلم ولكنه لا يستطيع نقل ما فهمه منه .

وهذا له أقسام وأمثلة من الروايات سنتعرض لها ، أمثال (قال : سألت أبا جعفر (ع) عن قوله تعالى : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون : قال تريد ان تروي عليّ الذي في نفسك ، ما انت بسامع ذلك مني ، لتأتي العراق فتقول سمعت من محمد بن علي يقول كذا ، وكذا لكنه الذي في نفسك) اذ المراد من (المؤمنون) هم الأئمة (ع) ولكن لم يصرح به الإمام (ع) .

الجهة الثانية

الشواهد التي تدل على استعمال الأئمة (ع) للتورية واللحن .

ونتعرض فيها الى طائفتين من الروايات والشواهد .

الطائفة الأولى : ما اشار الإمام (ع) فيها الى هذه الفكرة باسلوب كبروي .

الطائفة الثانية : في ذكر التطبيقات والروايات التي تدلنا على الوقائع التي استعمل الأئمة (ع) فيها التورية .

الطائفة الأولى

ما ذكرت فيها هذه الفكرة على اسلوب الكبرى الكلية ، وهي روايات كثيرة تدل على ان الأئمة (ع) يتكلمون على سبعين وجها ولهم من كلها المخرج .

الكشي عن ابن مسعود ، قال حدثني علي ابن الحسن (الفضال الثقة) حدثني عباس بن عامر(ثقة) وجعفر بن حكيم ، عن ابان بن عثمان ، عن ابي بصير قال : قيل لأبي عبدالله (ع) وانا عنده ان سالم بن ابي حفصة يروي عنك انك تتكلم سبعين وجها لك من كلها المخرج قال : ما يريد سالم مني أيريد ان اجئ بالملائكة فوالله ما جاء به النبي ولقد قال ابراهيم اني سقيم ، والله ما كان سقيما وما كذب ، ولقد قال ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب ، ولقد قال يوسف انكم لسارقون ، وما كانوا سارقين وما كذب) .

وقد ذكرت في الكافي (سالم بن ابي حفصة يروون عنك ان لك منه المخرج) وسالم بن ابي حفصة من فقهاء العامة ونسب ذلك للإمام (ع) لما يتخيله بانه يقدح فيه . و(سبعين وجها) هنا كناية عن كثرة العشرات ، كما انه سبعة في كلام العرب كناية عن الكثرة للآحاد .

ومثله في الوافي ج ٣ ص ١٥٨ بسند ضعيف .

وفي معاني الأخبار للصدوق (جعفر بن محمد بن مسعود (من مشائخ الصدوق ولم يوثق) عن حسين بن محمد بن عامر (ثقة) عن عمه عبدالله بن عامر (ثقة) عن ابي عمير عن ابراهيم الكرخي (ويعتمد توثيقه على القول بان مشائخ ابن ابي عمير ثقات) عن ابي عبدالله (ع) انه قال : حديث تدريه خير من الف ترويه ، ولا يكون الرجل فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا وان الكلم من كلامنا ينصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج) .

وفي بصائر الدرجات ينقل ١٥ رواية ، والبحار ينقل عن الاختصاص للمفيد كذلك - ولكن لم يثبت كون الاختصاص للمفيد - وكل هذه الروايات تدور حول هذه الفكرة (قال انتم افقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا ، ان كلامنا ينصرف على سبعين وجها) .

وينقل عن حمران بن اعين عن ابي عبدالله (ع) (قال اني لأتكلم على سبعين وجها لي من كلها المخرج) . وينقل عن ابي الصباح (اني لأحدث الناس على سبعين وجها في كل واحد منها المخرج) وعن محمد بن مسلم (انا نتكلم بالكلمة لها سبعون وجها لنا من كلها المخرج) .

وهكذا ينقل عن علي بن حمزة ، وعن غيره ، ويمكن مراجعة هذه الروايات في بصائر الدرجات والبحار ومحاسن البرقي وتفسير العياشي.

ففي المحاسن نقلا عن المستدرك ج ٣ والبحار ج ١ ص ٣٣١ عن أبيه عن علي بن نعمان عن عبدالله بن مسكان ، عن عبدالأعلى (قال سأل علي بن حنظلة أباعبدالله (ع) وأنا حاضر فاجابه فيها ، فقال له علي فان كان كذا وكذا فأجابه بوجه ، حتى أجابه بأربعة وجوه قال علي ابن حنظلة ، يا ابامحمد هذا باب قد أحكمناه فسمعه أبو عبدالله (ع) فقال له ، لا تقل هكذا يا اباالحسن فانك رجل ورع ان من الاشياء اشياء مضيقة ليس يجري الا على وجه واحد منها وقت صلاة الجمعة ليس لوقتها الا حد واحد حتى تزول الشمس ومن الاشياء اشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة والله ان له عندي سبعين وجها) اي انه في الموسعات كمواقيت بقية الصلوات تستطيع الاجابة باجوبة موسعة ، وسيأتي ان تعدد الاجوبة يختص بالموسعات ، وفي البصائر نقل هذه الرواية بسند صحيح ، وهكذا نقلت في الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد .

ومرسلة العياشي في المستدرك ج ٣ ص ١٨٦ ، وفي جامع الاحاديث ص٦٧ المقدمة ح ٤١ ينقلها عن محمد بن مسعود العياشي ، في تفسيره (عن حماد بن عثمان قال قلت لأبي عبدالله (ع) ان الاحاديث يختلف عنكم قال فقال: ان القرآن نزل على سبعة أحرف ، وادنى ما للإمام ان يفتي على سبعة وجوه) .

اذن فمصادر هذه الفكرة كثيرة ، ولا يختص بمصادر قليلة ، ومنها روايات صحيحة وضعيفة ومرسلة كبقية الأبواب التي فيها روايات متعددة، من مصادر متعددة .

والكلام يقع حول مفاد هذه الروايات وفي تفسير هذه العبارة (سبعين وجها) وأمثالها ، ويمكن أن يذكر تفسيران لهذه العبارة :

١ - التفسير الأول :

ان المراد من سبعين او سبعة باستعمالات العرب ، كثرة الآحاد بالنسبة لسبعة ، وكثرة العشرات لسبعين ، فالمراد من متعلق الكثرة وهو الأجوبة المختلفة المتكثرة لفظا ومعنى ، فيذكر اجوبة متعددة في مورد واحد والامام (ع) يستطيع ان يجيب على سؤال واحد سبعين جوابا ، تختلف لفظا ومعنى (ولنا من جميعها المخرج) اي دون ان يقع في محذور الكذب ، او في محذور بيان امر يلزمه كتمانه ، فلا يبين ما توجد مصلحة في

كتمانه ، ولا يكذب ، فيجيب باجوبة مختلفة على اسلوب التورية ، ومثاله ما ذكرناه من انه لو سأل هل يوجد زيد في الدار فيستطيع المجيب ان يجيب اجوبة متعددة تارة يقول ذهب صباحا للمسجد ، واخرى اطلبه في المسجد ، وثالثة ليس هاهنا ويشير الى نقطة خاصة ، كما تنقل الرواية حول هذا الاخير ، وانه ليس بكذب بل في مستطرفات السرائر ، وغيرها من التعابير التي لا يلزم منها الكذب ، وفي نفس الوقت تتحقق كتمان ما يريد السائل معرفته .

فالمقصود من (سبعين) انه لو اقتضت المصلحة الكتمان فنستطيع ان نذكر جملا متعددة مختلفة المضمون باسلوب العدول والتورية ويتحقق فيها الكتمان دون الوقوع في محذور الكذب ، والروايات التي وردن في المورد الذي يريد به الأئمة (ع) كتمان حكم ما تشير لهذه الفكرة مثلا في الاتمام بالحرمين للمسافر حيث يسأل الامام (ع) هل يجوز الاتمام فيها ، والامام (ع) يجيب (انو المقام عشرة ايام واتم) فيرجع في الجواب من التعليم الى الفتيا ، فلا يجيب على جوابه ، ويكتم ما يريده السائل ، وفي نفس الوقت يكون جوابه مطابقا للواقع من دون كذب ، وبعضهم يسأل (مكة والمدينة كسائر البلدان ، قال (ع) نعم) فالسائل يريد من (كسائر) في حكم القصر والاتمام ، والامام (ع) يريد من (كسائر) انه بلد كسائر البلدان .

وهذا التفسير نقله السيد اليزدي في رسالة التعادل والتراجيح عن بعض معاصريه ، واختلاف السيد مع هذا المعاصر له ، في انه انكر مثل هذا العدول تورية ، ونحن لا نوافقه بل هو تورية لا جواب واقعي .

٢ - التفسير الثاني

ان المراد من سبع او سبعين كثرة المعاني بالنسبة للفظ الواحد ، اي ان الكلمة الواحدة التي يمكن ان يراد منها معان متعددة ، لذلك يكون للانسان حين يستعملها - المخرج منها - لا ان الكثرة في اللفظ والمعنى معا ، كالتفسير الأول ، بل المقصود كثرة المعاني بالنسبة للفظ الواحد . ولهذا التفسير احتمالات متعددة :

أ - الاحتمال الأول :

ان الأئمة (ع) في مجال اظهار الحكم الواقعي لا يعبرون باللفظ الصريح، حتى لا يكون لهم مجال للتاويل فيما لو نقل كلامهم هذا للآخرين، و ان الاخرين كانوا حاضري المجلس ، بل ينتخب الامام (ع) لفظا يحتمل معنى آخر، غير المعنى الظاهر الذي أبرزه الحكم بواسطته ، فيحتمل هذا

اللفظ معان تأويلية اخرى ، ليتمسك بها الامام (ع) عند الضرورة ، وان مقصوده احد تلك المعاني التأويلية لا المعنى الظاهر كما لو سأله شخص ماذا اعمل في الحرمين ، وفي الحائر الحسيني ، فالامام (ع) يجيب اتم الصلاة فان الله يحب كثرة الصلاة في هذه الاماكن المقدسة ، وظاهره هو جواز الاتمام ، فان اعترض عليه في ذلك ، فيمكن ان يجيب بأنني أمرت بالاتمام ، والامر بالشئ يتوقف على ايجاد موضوعه ، وهو ان يقصد عشرة ايام ويتم ، فالافضل للانسان في هذه الاماكن ان يبقى فيها مدة اكثر ، اذن فهنا يوجد طريق للتأويل يفزع اليه الامام عند الضرورة ، فهذا الاحتمال يعني التعبير بتعبير يوجد فيه طريق للتأويل .

ولا يبعد ان يكون صاحب كشف القناع يريد هذا الاحتمال ص ٦٩ ، حين يتعرض لهذه الروايات ، ينقل كلاما حول التقية ، وان الائمة (ع) قد يعبرون (بالالفاظ المشبهة القابلة للتوجيه بوجوه كثيرة من سبع الى سبعين).

ب- الاحتمال الثاني :

انه لو كانت المصلحة كتمان الحكم الواقعي ، فيذكرون كلاما مجملا بحيث لا يلتفت المخاطب الى المعنى اذ الكلام يحتوي على احتمالين متساويين أو اكثر ، وغالباً يلاحظ ان الذي يسأل الزعيم ، أو شخصاً كبيراً ، مرة واحده لا يسأله سؤالا ثانياً حول ما سأله أولاً ، اذن فينتخب الامام (ع) كلاماً مجملاً يحتمل معان متعددة .

ج- الاحتمال الثالث :

لو توفرت عوامل كتمان الحكم الواقعي ، فهنا ينتخب الامام (ع) كلاماً ظاهره خلاف الواقع ، ولكن لا ان يكون الظاهر الذي هو خلاف الواقع كذباً فيقصد به معنى تأويلياً صحيحاً ، فيحتوي هذا الكلام على معان تأويلية صحيحة متعددة ، ومن عبارة السيد اليزدي في رسالته ، ومن العبارات التي نقلناها في الدورة السابق عن اوثق الوسائل يلاحظ انهم فسروا الروايات بهذا التفسير .

د- الاحتمال الرابع :

الاحتمال المنسوب لبعض الافراد ، وهو ان المقصود من انصراف [illegible] للوجوه المتعددة ، ان كل كلام يلقيه (ع) يريد ظاهره وباطنه معاً ، وكلام الائمة (ع) يحوي سبعين معنى باطنياً أو سبعة اي في كل كلمة يريد سبعين معنى وكلها مطابقة للواقع ، وهذا الاسلوب نوع من الاعجاز وهذا

الرأي مسبوق بخلفيات فكرية وثقافية ناشئة من بعض آراء الكشفية والباطنية والاسماعيلية ، الذين يريدون فتح ابواب التأويل في كلام الائمة (ع) فيعترفون بصحة الكلام وارادة المعنى الظاهر ولكن بالاضافة لذلك يأولون كلامهم لسبعين معنى أو اكثر من اختراعهم ، ويقولون بانها باطن كلام الائمة (ع) ومن الكشفية طائفة الاسماعيلية الذين كانوا في مصر ولهم كتاب دعائم الاسلام الذي ألفه نعمان المصري ، ظاهره كتاب فقهي حيث يذهب صاحب المستدرك الى ان القاضي (مؤلفه) ليس من الاسماعيلية لانه لا توجد في هذا الكتاب التأويلات الباطنية ، ولكن ظهر اخيراً كتاب لنفس المؤلف (تأويل دعائم الاسلام) يذكر فيه تأويلات باطنية لكل العبادات والمعاملات.

وانما ذكرنا هذه الاحتمالات الاربعة ، لنرى مدى دلالة الروايات عليها فان السيد اليزدي ذهب الى ان الروايات ظاهرة في كثرة المعنى مع وحدة اللفظ وهذه الاحتمالات الاربعة تشترك بكثرة المعنى مع وحدة اللفظ ، بينما ذهب بعض العلماء الى ان الروايات ظاهرة في كثرة اللفظ والمعنى معاً للتورية نظراً للتفسير الاول .

وانا اعتقد بان الروايات على قسمين ، قسم من الروايات تدل على التفسير الاول فالامام (ع) يريد ان يبين فيها ، بانه في مقام بيان الحكم الواقعي يستطيع العدول الى جمل متعددة ، ويجيب بأجوبة متعددة يتحقق فيها الستر والتورية ، فبعض الروايات ظاهرة في هذا التفسير بلا اشكال وليس لها ظهور في جميع الاحتمالات للتفسير الثاني ، وهناك بعض الروايات ظاهرة في التفسير الثاني وسنرى اي احتمال هو الاظهر من بقية الاحتمالات الاربعة .

والآن نستعرض الروايات لنرى مدى دلالتها :

الروايات الظاهرة في التفسير الاول:

مثل رواية علي بن حنظلة حيث تدل على أنهم (ع) يجيبون اجوبة متعددة في الامور الموسعة ، ورواية ابي بصير التي نقلناها عن رجال الكشي [قال قيل لابي عبدالله (ع) وانا عنده أن سالم بن ابي حفصة يروي عنك أنك تتكلم بسبعين وجهاً لك من كلها المخرج فقال ما يريد سالم مني...ثم قال: ولقد قال ابراهيم اني سقيم والله ما كان سقيماً وما كذب، فقوله (أنك تتكلم بسبعين ...) أي لو طرحت مسألة فتستطيع ان تتكلم بسبعين جوابا عنها ، ورواية حمران بن اعين وهي معتبرة [قال أني لاتكلم على سبعين وجهاً لي من سبعين وجهاً] .

وهناك شواهد حية عديدة تدل على ان الائمة (ع) قد اجابوا باجوبة متعددة في مسألة واحدة كما ذكرنا ذلك في مبحث الصلاة في فصل المواقيت ، وصلاة المسافر حيث اجابوا فيها باجوبة متعددة للتورية .

والروايات الظاهرة في التفسير الثاني :

وان الكلمة الواحدة والتعبير الواحد يقبل الانصراف لسبعين وجها ، ولمعان متعددة ، ففي رواية علي بن ابي جمزة وهي سنداً محل اشكال [قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله (ع) وبينا نحن اذ تكلم ابو عبدالله (ع) بحرف واحد فقلت في نفسي هذا مما احمله الى الشيعة ، هذا والله حديث لم أسمع مثله قط ، قال فنظر في وجهي ثم قال لي اني لاتكلم بالحرف الواحد لي فيه سبعين وجها ان شئت اخذت كذا ، وان شئت اخذت كذا] فتدل على ان الكلام الواحد يحوي على معان ومحتملات متعددة يمكن الاخذ بها ، ومنها يتضح أيضاً ان الكلام ظاهر في معنى ، وان الظاهر مراد، الا أنه لأجل عدم اعلامه لمن لا يريد الامام (ع) اعلامه سواء كان من الشيعة أو العامة ، فالامام (ع) يفتح طريقاً للتاويل في هذا الكلام ، وهو هذا الاحتمال الاول في التفسير الثاني .

وكذلك رواية محمد بن حمران عن محمد بن مسلم [قال ابو عبدالله (ع) انى اتكلم على سبعين وجها] ورواية معاني الاخبار [ان الكلم من كلامنا ينصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج].

فالروايات لا تدل على التفسير الثاني فحسب ، كما ذهب اليه السيد اليزدي ، بل الروايات على قسمين ، بعضها وهو الاكثر تدل على العدول والتورية على وجوه متعددة ، وبعضها الاقل يرتبط ببيان الحكم الواقعي ، ولكن مع عدم انتخاب لفظ صريح غير قابل للتاويل وهو الاحتمال الاول واما الاحتمالات الاخرى فغير صحيحة .

والسيد اليزدي في ص ٢٤٥ من رسالته بعد أن يذكر بعض الروايات ، يقول: (فانظر الى صراحة هذه الاخبار في ان الكلام الواحد الصادر منهم له محامل تبلغ السبعين لا ان لهم ان يعدلوا عن الجواب الى مطلب آخر ، وان لهم ان يتكلموا بسبعين كلاماً ، فهذا مما لا يحتاج الى البيان) ، فبعض الروايات التي استدل بها على رأيه ربما لا تدل على ذلك ، بالاضافة الى وجود روايات اخرى تدل على العدول والتورية .

ومن هنا يعلم أننا لو التزمنا بأن هذه الروايات ترتبط بانصر... كلامهم الواحد الى وجوه متعددة ، فيتعين الاحتمال الاول من التفسير الثاني من بقية الإحتمالات ، وان كانوا (ع) يتكلمون أحياناً بكلام ص...

حتى لا يلتفت المخاطب الى ما يريدون قوله .

واما ما ذكره الشيخ احمد الاحسائي من ان اللفظ له بطون متعددة فهو من الفرضيات ، وبعيد عن مفاد الروايات .

الطائفة الثانية:

وهي مرحلة التطبيق والصغرى فهناك بعض الموارد التي يصرح فيها الامام (ع) بأن المراد فيها خلاف الظاهر ، أو الانسان يلاحظ من خلال مجموع الرويات المراد خلاف الظاهر ، فيعلم بوقوع التورية في الجملة ، أي أنه من خلال ملاحظة اختلاف الروايات يكتشف الانسان حدوث التورية والستر.

فهنا قسمان من الروايات:

القسم الاول:

ذكر الشيخ الانصاري (قده) عدة شواهد في الرسائل ، فبعد ان ذكر الفقرة السابقة التي نقلناها عنه ، وان اكثر الاختلافات بين الروايات لأجل ارادة خلاف الظاهر فيها ، وعلى ضوء ذلك لم يستبعد سلامة تلك التأويلات البعيدة التي ذكرها الشيخ الطوسي في الاستبصار ، بل ربما توجد تأويلات في نفس الروايات ، قال (ما روى عن بعضهم لما سأله بعض أهل العراق ، وقال كم آية تقرأ في صلاة الزوال فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشرة آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات) ولم أجد احدا نقل هذه الرواية (وما روى ان الوتر واجب ، فلما فرغ السائل واستقر قال ، فانما عنيت وجوبها على النبي (ص) .

وهذه الرواية لم اجد من نقلها بهذه الصورة ، ولكن نقلت بصورة اخرى كرواية عمار الساباطي ج ٧ ص ١٢١ (كنا جلوساً عند ابي عبدالله (ع) بمنى فقال رجل ما تقول في النوافل ، قال فريضة ، وفزعنا وفزع الرجل ، قال ابو عبدالله (ع) انما اعنى صلاة الليل على رسول الله (ص) ان الله تعالى يقول: (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) فإن القول بوجوب الوتر وحده لا يوجب الفزع ، لان كثيراً من العامة يقولون به ، نعم كون النوافل فريضة مما يوجب النزع .

ولكن هذا النقل لا يمكن أن يطمئن به ، فإنه قد نقل بنحو آخر (الكليني بسنده الى محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبدالله (ع) ان عمار الساباطي روى عنك رواية ، قال وما هي قال ، روى أن السنة فريضة ، قال أين يذهب ، ليس هكذا حدّثت ، انما قلت من صلى واقبل على صلاته...) حيث ذكر (ع) ان الخطأ صدر من عمار ، الا ان يكون مقصوده

الخطأ في رواية اخرى ، والشيخ ذكر موارد اخرى مثل تفسير قولهم (ع) : لا يعيد الصلاة فقيه ، بان ذلك في الشك بين الثلاث والاربع ، او تفسير وقت الفريضة : لا تطوع في وقت الفريضة ، بان المراد في الوقت فيه قد قامت الصلاة .

والروايات المنسوبة للأئمة (ع) في هذه الموارد التي يذكرون فيها كلاماً ثم يصرحون بان مرادهم منه خلاف الظاهر ، ولكن اكثرها ضعيف السند .

منها : ما في الوسائل وهي مرفوعة عن ابي عبد الله (ع) [من مثل مثالاً أو اقتنى كلباً فقد خرج عن الاسلام ، فقلت له هلك اذن كثير الناس ، فقال : انما عنيت بقولي من مثل مثالاً اي نصب ديناً غير دين الله ، ودعا الناس اليه ، وبقولي من اقتنى كلباً أي مبغضاً لأهل البيت ، فأطعمه وأسقاه ، ومن فعل ذلك خرج عن الاسلام] .

وفي الكافي ص ٣٢٥ حاشية مرآة العقول ج ٢ حع ١٠ - محمد بن يحى عن احمد بن محمد بن عيسى عن بعض اصحابه رفعه الى ابي عبد الله (ع) قال ذكر الحائك الى ابي عبدالله (ع) فقال انه ملعون ، ثم قال انما ذلك يحوك الكذب على الله وعلى رسوله] .

والمجلسي في مرآة العقول ذكر بان هذه الفكرة كانت مشهورة بين العامة ، ولأجل ان الامام (ع) لا يريد تكذيب هذه الفكرة المشهورة فحينئذ فسرها تفسيراً صحيحاً ، ويقول بان من يلاحظ روايات الائمة (ع) في هذا المورد يراها من هذا القبيل وهو كلام جيد ، وكتاب معاني الاخبار للصدوق ينقل امثال هذه الروايات ، وهي روايات كثيرة وان فيها الخبر على خلاف الظاهر ، مثلاً (الجماعة اهل الحق وان قل) وبما ان العامة كان متعارفاً عندهم بان الحق مع الجماعة ، فسر الجماعة بأهل الحق وهو تفسير على خلاف الظاهر .

وفي رواية اخرى ص ٣٤٨ [عن ابي عبد الله (ع) قال : لعن الله الذهب والفضة لا يحبها الا من جنسهما ، قلت جعلت فداك لم ... قال ليس حيث تذهب اليه انما الذهب الذي اذهب الدين والفضة الذي افاض الكنز] .

وكذلك في قوله [اختلاف امتي رحمة] حيث فسر الاختلاف بالاختلاف لطلب العلم .

وفي معتبرة عبدالله بن سنان [قال : قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ قال نعم ، قلت تعني سفلتيه ؟ قال ليس حيث تذهب ، انما هي اذاعة سره وفي هذه الرواية لا يعلم ارادة خلاف الظاهر منها ، لأن (كل شئ مستور عورة) أو (كل أمر يستحى منه عورة)ـ.

والروايات في هذا المجال كثيرة ، ولكن الروايات التي لها الاثر الفقهي { الحسين بن سعد ، أو سعيد عن صفوان، عن ابي بكير ، عن زرارة عن حمران قال ، قال أبوعبدالله في (ع) في كتاب علي (ع) إذا صلوا الجمعة في وقت الصلاة فصلوا معهم ، قال زرارة قلت هذا ما لا يكون . عدو الله اقتدي به ، قال حمران كيف اتقاني وانا لم اسأله هو الذي ابتدأني ، وقال في كتاب علي اذا صلوا الجمعة في وقت الصلاة فصلوا معهم كيف يكون هذا تقية قال قلت اتقاك ، هذا ما لا يجوز ، حتى مضى الى أن اجتمعنا عند ابي عبدالله (ع) فقال حمران اصلحك الله حدثت هذا الحديث الذي حدثتني ان في كتاب علي ... الخ فقال زرارة هذا مما لا يكون ، عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلي . فقال ابوعبدالله (ع) في كتاب علي اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومن من مقعدك حتى تصلي ركعتين ، فقلت قد صليت اربعا لنفسي لم اقتد به ، قال نعم ، فسكت وسكت صاحبي ورضينا به) وهذا الدليل قد اخفاه الامام (ع) على حمران لبعض الأسباب . وهناك رواية اخرى تشبه هذا الرواية تدل على أن المراد غير الظاهر .

القسم الثاني :

وقد يستكشف الانسان من خلال اختلاف الروايات انهم (ع) في مقام الاجمال ، او ارادة خلاف الظاهر من كلامهم ، منها رواية الخثعمي ج ٢١ ص٩٩ عـ ٢٠ ، والخثعمي قيل بانه عامي الثقة ، والسند قبله محل اشكال (قال سألت أباعبدالله عن النفساء ، قال كما كانت تكون مع ما مضى من اولادها وما جربت ، قلت : فلم تلد فيما مضى ، قال : بين الاربعين والخمسين) والمحقق الهمداني قد حمل هذه الرواية على التورية ، وان المراد من قوله (بين الاربعين والخمسين) هو (عشرة ايام) .

كما في ص ٣٢٨ من كتاب الطهارة للهمداني (احتمال التورية في هذه الرواية قوي جدا) وقد اوضح هذه الفكرة اكثر فليراجع .

ومثال اخر : الرواية الواردة في نجاسة الخمر ، حيث ذكرت فيها روايتان متعارضتان ، احداهما معتبرة ، على بن مهزيار حديث ح ٣٠٢ وهي صحيحة { قال قرأت في كتاب كتبه عبد الله بن محمد الى ابي الحسن الامام الهادي (ع) جعلت فداك ، روي عن زرارة عن ابي جعفر وابي عبدالله عن مسكر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس بان يصلي فيه انما حرم شربها ، وروى غير زرارة عن ابي عبدالله ، انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله ،

وان صليت فيه فاعد صلاتك فاعلمني ، فوقع بخطه : وقرأته خذ بقول ابي عبد الله] .

فالروايات حول نجاسة الخمروطهارته مختلفة ، فبعضها تدل على طهارته ، وبعضها تدل على نجاسته ، واجماع علماء العامة الا الشاذ على النجاسة ، وجملة من قدماء علمائنا ذهبوا الى الطهارة ، والمشهور هو النجاسة ومن القدماء القائلين بالطهارة الشيخ الصدوق ، وابوه ، والجعفي صاحب الفاخر والعماني مولف المتمسك بحبل آل الرسول ، وهنا الامام (ع) يقول (خذ بقول ابي عبدالله) ومن اطلع على ابحاثنا ، يعرف بان هذه الجملة تحتوي على الستر والكتمان ، وان الامام (ع) لم يرد بيان الحكم الواقعي ، بل ان كلامه مجمل ، فكلا الحكمين والروايتين نسبا الى ابي عبدالله (ع) ولكن بما ان الاولى نسبت الى ابي جعفر وابي عبدالله (ع) معا، لذلك استظهر بعض القدماء ان المراد من قوله (ع) (خذ بقول ابي عبدالله) ان المراد الرواية المنقولة عن ابي عبدالله فقط ، وهي الرواية الثانية ، مع ان الامام لم يقل خذ بما روي عن ابي عبدالله ، وبعضهم احتمل من هذه الجملة التخيير بالأخذ بكل منهما ، ولكن اظهر الاحتمالات في تفسير هذه الجملة . ان الامام الهادي (ع) في مقام التورية والستر ، وذلك لانه لو حكم في هذه المسالة بالطهارة ، فسيقع في مضايقات لمخالفة هذا الحكم لإجماع العامة الا ربيعة الرأي ، وفي الوقت الحاضر من يذهب الى هذا الرأي ولكنه لا يتمكن من التصريح به ، أو بطهارة الكتابي ، لما سيقع من مضايقات ، وذلك لأنها من القضايا الحساسة ، فلو صرح بالحكم الترخيصي، أو بالطهارة لاحتمل انتماؤه الى تلك الطوائف التي لا تلتزم بصورة سليمة ، او انه ليس محتاطا في دينه ، اذ ان القضايا المعاصرة امتداد للقضايا القديمة .

فمن يلاحظ آراء وروايات العامة ، ويلاحظ رواياتنا يبدو له جليا وجود أسباب الكتمان بصورة واضحة والتي تحفز على التورية ، ولكن من لم يتعرف على مثل هذه البحوث يذهب الى ان المراد من قوله (خذ بقول ابي عبدالله) هو الحكم بالنجاسة ، وفي التنقيح ج ٣ ص ٩٣ (لولا ذلك لكان الجواب موجبا لتحير السائل في الجواب ، ويوجب اعادة السؤال ثانيا لتوضيح مراده) . وفيه مع ان الاجوبة التي يذكرها الشخصيات الكبار لا يلزم ان تكون صريحة دائما ، بحيث لا توجب تحير السائل أن الائمة (ع) قد صرحوا كثيرا بانه لا يلزم ، لو سال ، ان نجيب السائل عما يريد أن يعرفه بسؤاله .

ومثال آخر : الروايات الواردة في باب القصر والاتمام في الاماكن المقدسة الاربعة وهذه الاماكن المقدسة يلاحظ اهتمام الأئمة (ع) في بيان امتيازها عن البقية ، ولكن لم يستطع كل احد ان يتحمل مثل هذا الامتياز، حتى فقهاء الشيعة المعاصرين للأئمة (ع) كما ينقل ذلك جامع الاحاديث ، والمستدرك ج ١ ص ٥٠٤ ، عن كتاب كامل الزيارات وسندها معتبر ، وفي ج ٧ ص ٨٥ (عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح من وكلاء الامام الهادي (ع) سأل عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد ، مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين ، والذي روي فيها ، قال انا اقصر ، وكان صفوان يقصر وابن ابي عمير وجميع اصحابنا يقصرون) اذ لم يكن علماؤنا يتحملون فكرة جواز الاتمام في هذه الاماكن لمن لم يقصد عشرة ايام . والائمة (ع) قد اجابوا في هذا المجال باجوبة متعددة ومختلفة مشتملة على التورية والكتمان والعدول ، وفي نفس الوقت يحاولون ان يبينوا امتيازها باسلوب معتدل ، لعدم تحمله من قبل البعض انذاك ، ولا محذور في ذلك اذ كما يجوز الاتمام يجوز القصر ايضا ، ولأجل ان الحكم من الموسعات اجابوا باجوبة مختلفة ، مثلا رواية الحصيني ج٧ ص ٩١ ح ٣٥ (قال استأمرت ابا عبدالله (ع) في الاتمام والتقصير ، قال اذا دخلت الحرمين فانوِ عشرة ايام واتم الصلاة ، قلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة ايام قال انو عشرة ايام واتم الصلاة) .

وفي رواية لمعاوية بن وهب ص ٧٩ : (قال سألت ابا عبدالله عن التقصير في الحرمين والتمام ، قال لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام، قلت ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم ، يدخلون المسجد للصلاة ، فأمرتهم بالتمام) .

وهو اشارة الى ان الشيعة لو صلوا ركعتين لخرجوا قبل الناس الذين يصلون اربعا ، فامرهم بالاربع ليخرجوا ويدخلوا مع بقية الناس ، فهذا الجواب لمصلحة وهو فرار عن الجواب الواقعي ، وامر الامام (ع) بالاتمام لهذه النكتة ، ولكن الاتمام هو في نفسه جائز ايضا بالاضافة لهذه النكتة .

وهذه الرواية نقلت بصورة اخرى عن معاوية بن وهب (قال قلت لأبي عبدالله (ع) مكة والمدينة كسائر البلدان ، قل نعم قلت : روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة بخمس ..) فمقصود السائل انه كسائر البلدان من حيث القصر ومقصود الامام (ع) انهما بلدتان .

اذن فالائمة (ع) كانوا يجيبون باجوبة مختلفة من باب الستر والتورية.

الجهة الثالثة :

تأثير الاعلام بوجود التورية في الفقه : فما الذي نستنتجه في مجال الفقه من الاعلام بوجود التورية والستر من قبل الائمة (ع) .

ولتوضيح هذه الفكرة لابد ان نذكر مقدمة نتعرض فيها الى الفرق بين الستر الطبيعي وغير الطبيعي ، فالكلام الذي يلقيه الامام والذي يشتمل على الستر بحيث لا يتطابق فيه الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية تماما، او بالجملة ، قد يكون طبيعيا ، وقد لا يكون طبيعيا ، والنوع الثاني هو محل الكلام ، اما النوع الطبيعي فهو خارج ، ولأجل توضيح خروجه نذكر هذه المقدمة :

اننا قد ذكرنا بأن اختلاف الاحاديث قد يكون بلحاظ مرحلة النشر والاختلاف فيه قد يكون بسبب الاختلاف بين التعليم والفتيا ، أو بلحاظ الاحكام الولايتية ، أو غيرها من الاسباب ، وقد يكون الاختلاف بلحاظ مرحلة الكتمان ولو في الجملة ، وفي مرحلة النشر قد يكون الستر طبيعياً، مثلاً في التعليمات التي تعتمد غالباً على اسلوب التدرج في عرضها ، والقاء الاصول بصورة تدريجية لا دفعة واحدة ، فلا تصادم في هذه الظواهر التعليمية على ضوء القوانين العقلائية ، فالستر هنا أمر طبيعي، حيث ان القاء العام الذي يراد منه الخاص لا يتطابق فيه الظاهر مع الارادة الجدية ، ففيه نوع من الستر والكتمان ، وكذلك في الفتيا ، وذلك بان يطبق المفتي في ذهنه موضوع القضية الحقيقية ، ويلقي للمستفتي نتيجة التطبيق الذهني ، وهذا الافتاء مشتمل على لون من الستر حيث لا يبين الحكم الواقعي بصورته الحقيقية للمخاطب ، بالاضافة الى ان الافتاء يشتمل على بعض الطرق الارشادية ، وذكر أسهل الطرق للسائل فيتوهم المخاطب بان هذا الطريق الذي ذكره المفتي هو الطريق المتعين والوحيد ، مع انه قد يكون في الواقع من باب انتخاب احد افراد الواجب التخييري ، وهذا في حقيقته ستر وكتمان ، ولكن هذا الستر طبيعي فلا نحتاج لتعليل مثل هذا الستر بالالتزام باسباب الكتمان . كالتقية والقاء الاختلاف بين الشيعة ، ومداراة السائل وغيرها ، فإن الفتيا في طبيعتها تقتضي هذا الستر وكذلك التعليم يقتضي بطبيعته ذلك .

ومن الامثلة في هذا البحث : لو كانت هناك احكام يعلم الامام (ع) بعدم تحقق موضوعها فعلا لعامة المكلفين ، فيبرز الحكم المتوجه حين عدم تحقق الموضوع للحكم الاول ، فمثلا هناك بعض الاحكام تتوقف فعلية

موضوعها على قيام دولة الحق فحينئذ لا يبين الامام ذلك الحكم ، بل يبين الحكم المتوجه حين عدم قيام دولة الحق ، كما في الروايات { ربح المؤمن على المؤمن ربا } وهذا الخبر ضعيف السند ، وفي رواية اخرى ان هذا الحكم عند قيام القائم (ع) مع ان الربح جائز فعلا ، فموضوع الحرمة على فرض ثبوته -حرمة اخذ الربح من المؤمن عند قيام دولة الحق - وهذا الستر طبيعي ، لذلك نذكره في مرحلة النشر ، لا في مرحلة الكتمان ، وهذا القسم لا اهمية له ، وليس له طرق خاصة غير الطرق العقلائية المتعارفة لاستكشافه.

وقد يكون الكلام مشتملا على الستر ، ولكن الستر غير الطبيعي ، فيكون اختيار الكلام الخاص حينئذ لأجل بعض اسباب الكتمان التي اشرنا اليها ، ومثل هذا النوع من الكلام هو الذي يعبر عنه بالمعاريض واللحن والتورية واشباهها .

وبعد هذه المقدمة نقول ان بحثنا حول الدواعي للأعلان عن هذه الفكرة ولماذا يؤكد الائمة (ع) دائماً بانهم يستعملون التورية والكتمان ، أو الستر في كلامهم ، ومدى تاثيرها في الفقه ، ولتوضيح هذه الفكرة نذكر بعض الامور :

الأمر الاول:

وفيه مقصدان :

أ- الاثر الايجابي للاعلام بوجود التورية .

ب- رفع الاثر السلبي المترتب على هذا الاعلام .

المقصد الأول :

لماذا اعلم الائمة (ع) بانهم يستطيعون التكلم على سبعة أوجه أو سبعين وجها ، مثل هذا الاعلام المؤيد بشواهد حية من النصوص ، قد اثبتت وجود هذه الحقيقة ، هنا توجد ثلاثة احتمالات :

١- الاحتمال الأول :

انما ذكروا هذا الاعلام لأجل ان ينزهوا انفسهم عن الكذب فحسب دون ان يكون له دخل في استكشاف الاحكام الشرعية ، فذكروا ذلك لأجل تنزيه انفسهم عن الكذب في الموارد التي تتوافر دواعي الكتمان كالتقية ، فلو سمعنا منهم كلاما يريدون خلاف ظاهره ، فهم لم يكذبوا بل استعملوا التورية في هذا الكلام ، بناءاً على ان التورية تخرج الكلام من الكذب، لذلك يشير الشيخ في الرسائل في الفقرة التي نقلناها سابقاً ، وأن

الاليق لهم انهم قصدوا التورية لأجل ان يبعدوا انفسهم عن الكذب ، فيدل هذا الاعلام على عدم صدور العلم القبيح منهم ، لا أنه يساعدنا في مرحلة استكشاف الاحكام ، مثل هذه الفكرة تستفاد من السيد الطباطبائي اليزدي في رسالة التعادل والترجيح ، حيث يذهب الى ان الروايات الصادرة من الائمة (ع) والمشتملة على التورية ، لا تجدي الفقيه بشئ سواء انحصر المعنى التأويلي بواحد ، أو بعدة معان تأويلية ، يحتمل ارادة الامام (ع) لواحد منها ، وذلك لانه لو كان المعنى التأويلي واحداً فلا يستطيع الفقيه ان يفرضه هو الحكم الواقعي ، واذا تعدد ، فلا يستطيع ان يعتبر احد المعاني التأويلية هو المراد دون البقية على نحو العلم الاجمالي ، اذ يمكن ان يكون الائمة (ع) مجبورين على التكلم بهذا الكلام ، ولا طريق لهم للسكوت ، فمن باب الاضطرار تكلموا بهذا الكلام فحينئذ لا يدل ذلك على ان المعنى التأويلي هو المطابق للواقع ، وقد ذكر عدة توضيحات لهذه الفكرة .

ومثل هذا الرأي غير صحيح : وذلك لأن الائمة (ع) قد ذكروا بأنهم يستطيعون ان يتكلموا بأي اسلوب وبأي نوع من الكلام ، دون ان يكذبوا في كلامهم هذا ، ولهم في جميعها المخرج ، وحتى لو كانوا مضطرين بكلامهم، بالاضافة الى انهم حرضونا على معرفة اللحن والمعاريض والتورية في الكلام ، وبناءاً عليه فكيف نلتزم بما ذكره السيد اليزدي ، ويتوقف معرفة نقاط الضعف في كلامه بمراجعة كلامه في هذا المجال .

والخلاصة ان اعلامهم بقدرتهم على الكلام بسبعين وجها مع أمرهم للشيعة بمعرفة التورية دليل على تأثير التورية في مرحلة استكشاف الحكم لا لغرض التنزيه عن الكذب فقط .

٢- الاحتمال الثاني :

وهو يظهر من فقرة الشيخ الانصاري التي ذكرناها سابقاً ، وهو ان فائدة التورية هو نفي الاستبعاد عن تلك الجموع التأويلية البعيدة التي يتوهم بانها بلا شاهد بل ربما تكون غير بعيدة ، لأن في كلام الائمة (ع) قد اريد خلاف الظاهر كثيراً ، فحينئذ لا تستبعد تلك التأويلات التي ذكرها الشيخ في التهذيبين ، ولو كانت هذه التأويلات بعيدة .

أو لا شاهد عقلائي عليها ، ومن هنا يمكن تبرير الفكرة القائلة بان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ، والمراد من الامكان الامكان العقلي لا خصوص الامكان المطابق للموازين العقلائية .

ولكن هذا غير صحيح ، فالاعلام من قبل الائمة (ع) بوجود التورية في

الكلام ، ليس بداعي ان يتمكن اي شخص كان ان يجمع بين اخبارهم المتخالفة بحسب الصورة ، باي جمع اراده ، بحيث يستطيع اختبار التأويلات البعيدة ، بل لابد ان يكون استكشاف المعاني على ضوء الموازين ، لا اننا نفتح باب التأويلات البعيدة لنبرر بذلك عمل الشيخ الطوسي والا لزم الاستنباطي الاعتباطي والغاء الموازين العقلائية في تشخيص الظهورات .

٣- الاحتمال الثالث :

ان نقول بان الائمة (ع) انما اخبروا بوجود هذه الظاهرة في كلامهم لأجل ان يوجهونا الى استكشاف المراد الواقعي من كلامهم في موارد التورية والمعاريض ، بان الجمع بين اخبارهم المختلفة ، ليس الجمع الذي يفهمه العرف بحسب فهمه الابتدائي الذي يعبر عنه بـ (الجمع العرفي) بل الميزان هو (الجمع الاستنباطي) ، وهو اصطلاح وضعناه وسيأتي توضيحه في المقصد الرابع في البحث حول كيفية الجمع في الدلالة ، وملخصه بأن الاقوال المختلفة يجمع بينها على ضوء قوانين معرفة المعاريض والتورية واسباب الكتمان ، وتلازم الاسباب مع الاحكام ، فيستكشف الفقيه من خلال ذلك المراد من النصوص ، فاخبروا بهذه الظاهرة ، لأجل ان يعرفونا على منهج التفكير في هذا المجال ، وان المراد ليس كل جمع يتذوقه اي شخص كان ، بل ان الامر اعمق من ذلك ، فالجمع السليم غير هذا الجمع الذي يسمى بالجمع العرفي ، والذي يتذوقه العرف ، بل الجمع بين الاقوال المتخالفة متوقف على معرفة اللحن والمعاريض واسباب الكتمان ، وغيرها، التي اشير اليها في الروايات وبحثنا حولها هو الهدف الرئيسي من اعلامهم هذه الظاهرة في كلامهم (ع) . [٩٠]

هذا هو المقصد الأول باحتمالاته الثلاثة من اعلامهم بوجود هذه الظاهرة في كلامهم .

المقصد الثاني : وفيه جهتان :

أ- رفع التوهم عن الائمة (ع) انفسهم ، فإن العامة حين يسمعون مثل هذه الاقوال المتناقضة المتخالفة عن الائمة (ع) كانوا يتوهمون بان اختلاف اقوالهم (ع) كاختلاف فتاوى علماء العامة ايضاً ، حيث يرتبط بتبديل الرأي ، وانهم يفتون على ضوء القياس والاستحسان ، ولذلك تختلف فتاواهم ، وهذه الفكرة يلاحظ بانها قد سرت لبعض فقهاء الشيعة ، لذلك فان ابن الجنيد على ما نسب اليه ، كما ذكر ذلك في فهرست مؤلفاته ، وما

ذكره المفيد حوله قد تخيل بان الروايات مختلفة من حيث المعاني ، وان اختلاف الائمة (ع) منشاه اعتمادهم على الرأي والاقيسة ، فهذه الروايات روايات التورية تريد ان تقول بان الاختلاف الظاهري بين اقوالهم (ع) لا يكشف عن الاختلاف بالرأي والنظر بل انهم (ع) يفتون على ضوء اصول ثابتة ومسلمة ، واما الاختلاف الظاهري فلابد ان يعالج ، وان الفقيه العارف باللحن وباقوال الائمة (ع) يلتفت للمقصود الواقعي لهم ، كما لو كان هناك زعيم اجتماعي ، فربما يتكلم كلاماً مختلفاً لملاحظة بعض الظروف، فالذي لا يدرك ولا يعرف بان هذا الزعيم يسير على خط واحد ، وله اهداف واحدة لا ينحرف عنها في كلامه ، مثل هذا الجاهل بالواقع يتخيل بان الزعيم يحصل له تغير وتبدل بالرأي ، واما العارف بلحن الخطاب ، وموازين الكتمان ، كما يذكر ذلك في كتب علم الاجتماع يلتفت الى ان كلامه يجري على خطة مدروسة ، وانه قد استعمل التورية والكتمان حتى لا يقع في قبضة المناوئين .

أو انه ربما يتوهم في الائمة (ع) كما قيل حول احمد بن حنبل ، وهو من الاخباريين في فقهاء العامة ، لانه يلتزم التزاماً شديداً بالاخبار ، وكان يقدس ويحترم الصحابة احتراماً كبيراً ، والصحابة كانت لهم آراء متضاربة واحمد بن حنبل كان يصدر آراء مختلفة أيضاً تبعاً للصحابة ، فلو ان الاول ذهب له احمد ويعلن عنه ، والثاني لو ذهب لرأي مخالف في نفس تلك المسألة فيذهب له احمد وينشره .

ومثل هذا النهج لا نعلم مدى صحته ، فهل أن احترام الافراد يعني أن تكون كل آراءهم حجة ، على نحو التخيير ، وهل ان كلام الصحابي حجة، فمقام ائمتنا الاطهار (ع) ارفع من هذه المستويات كما اشير له في هذه الروايات .

تزكية رواتهم : ففي مجال الاقوال المتخالفة بحسب الظواهر لو نقل كل راو رواية تختلف عما يرويه الآخر ، فربما ينشأ سوء الظن بهؤلاء الرواة ، ونتيجة لذلك يحصل امران :

١- التشكيك بانتساب الفقه الشيعي للائمة (ع) :

فلو نقل كل راو رأياً مخالفاً عن الائمة (ع) مع ان الائمة (ع) لا يمكن ان يتكلموا كلاماً مختلفاً فهذا يؤدي الى تشكيك الاعداء فيهم ، فلابد ان يكون الرواة هم بأنفسهم قد اخترعوا هذه الآراء المختلفة ونسبوها للائمة (ع) .

٢- تكذيب الرواة انفسهم :

لأن الاجوبة المختلفة تؤدي الى التشكيك او التكذيب عند العامة ، بل عند بعض الخاصة كابن قبة ، كما نقلنا عنه في بداية التعارض ، وان الاختلاف قد نشأ من المدلسين الذين وضعوا اخباراً ونسبوها للائمة (ع) كما نقل عنه الصدوق في اكمال الدين ، فاعلام الائمة (ع) بوجود المعارض واللحن في كلامهم لدفع هذه الاوهام والاثار السيئة ، وان الاختلاف له اسباب اعمق وليس سببه هؤلاء الرواة ، بل الرواة من البداية هم ملتزمون بدقة في ضبط اقوال الأئمة فلاجل تزكية الرواة صدرت مثل هذه الروايات .

الامر الثاني :

ان اللحن ليس لأجل الستر المطلق ، بل الستر بحدود المصلحة المقتضية له فلابد ان يفهم ذلك المعنى الحقيقي الذي اريد ستره :

ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا   واللحن يعرفه ذوو الالباب

أما كيف نفهم المعنى الحقيقي من هذا الكلام الذي صُدر تورية عن الائمة (ع) فله بحث آخر ، وكلامنا فعلاً في ان روايات التورية تدل على لزوم فهم المعنى المستور والمورى عليه فقط ، وهنا نذكر ثلاث مجالات للتورية واللحن :

١- في مستوى الادب العربي :

والذي له اطلاع اوسع يستطيع البحث حول التورية والمعاريض في مستوى الادب العالمي ، ونحن لضيق وسائلنا نبحث حول حدوده في مجال الادب العربي .

٢- ملاحظة الرواية التي تحث على معرفة التورية .

٣- اقوال الفقهاء حول لزوم معرفة التورية في كلام الائمة (ع) .

أولاً : في مستوى الأدب العربي :

كما قال الشاعر :

ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا   واللحن يعرفه ذوو الالباب

لقد ذكرنا سابقاً عبارة السيد المرتضى ، وهي أن الذي ليس له معرفة بطريقة اللحن والمعاريض في الادب العربي ليس له حق تفسير الروايات ، وفي الغدير ج٦ ما يرتبط بنوادر الاثر في علم عمر في الجهة ١٢ ، ذكر فيها مدى عدم علمه بمعاريض الكلام ، ويذكر موارد خمسة لم يلتفت فيها عمر الى معاريض الكلام . فالذي لا يفهم معاريض الكلام لا يعد ماهراً في مجال الادب العربي ، ومحمد ابو زهرة يذكر طريقة مبايعة أبي

حنيفة للسفاح ، وان ابا حنيفة قد استعمل التورية ، فالسفاح حين واجه فقهاء الكوفة قال [انتم معاشر العلماء ، واحق من اعان على ولكم الحياء والكرامة والضيافة من مال الله ما وعدتم فبايعوا بيعة تكون عند امامكم حجة لكم وعليكم واماناً في معادكم] ، الى ان يقول [فنظر القوم الى ابي حنيفة فقال: ان احببتم ان اتكلم عني وعنكم ، فقالوا : قد احببنا ذلك ، فقال : الحمد لله الذي بلغ الحق من قرابة نبيه (ع) وامات عنا دور الظلمة وبسط السنتنا بالحق ، قد بايعناك على امر الله ، والوفاء لك بعهدك الى قيام الساعة ،فلما خرجوا قالوا : ما أردت بقولك الى قيام الساعة ، قال : فإن احتلتم على احتلت عليكم ، واسلمتكم للبلاء فسكت القوم] ، ومحمد أبو زهرة يقول [وعندي ان الخطبة للمبايعة حقاً] مع أنها ليست بيعة كما هو ظاهر فهل دليل على فهم أبو زهرة للمعاريض والتورية في كلام العرب.

ثانياً : في مستوى الروايات :

وهي روايات عديدة تحث على معرفة المعاريض [انا لا نعد الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا] ولا يلزم ان تكون هذه الرواية معتبرة سنداً ، وان كانت اسانيد بعضها معتبرة ، ولكن بما انها موافقة للمستوى الادبي ، لذلك تكون مرشدة ومذكرة فحسب .

فهنا عدة من الروايات تشير الى ان الفقيه يجب ان يكون عارفاً بلحن كلام الائمة (ع) ،في معاني الاخبار للصدوق ، يذكر بعض الروايات المعتبرة الدالة على هذه الفكرة في الفصل الاول وكذلك في البحار ج١ ص ١٨ ، عن ابي عبد الله (ع) [انه قال حديث تدريه خير من الف حديث ترويه ولا يكون الرجل فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا ، وان الكلم من كلامنا ينصرف على سبعين وجها لنا من جميعها المخرج] .

فقوله [حديث تدريه] يعني أنه اذا تعرف الانسان على حديث بحيث يتعرف على جميع محتويات الحديث ، وخصوصياته ومقاصده ، واسباب ذكر هذا الحديث ، اذا تعرف علي ذلك كله ، فهذا افضل من ان يتعرف على الف حديث ، معرفة ظاهرة عابرة فحسب ، واولئك الذين يروون الاحاديث كانوا عارفين باللغة العربية فإذا كان المراد من الدراية مجرد معرفة الظواهر ، فلا داعي لكل هذا التحريض على الدراية ، بل يكون كل الرواة يملكون ميزة الدراية ، ولكن المراد من الدراية معنى آخر اخص من معرفة مجرد الظواهر .

وقوله [ولا يكون الرجل فقيها حتى يعرف معاريض] أي يعرف

الاشارات الخفية وموازين الستر والكتمان ، فلو لم تكن له مثل هذه الاحاطة فهو ناقل لا فقيه ، فهناك فرق بين الراوي والفقيه ، وبين الوراية والدراية .

{ وان الكلم من كلامنا ينصرف على سبعين ...} والمقصود من سبعين وجها لا على نحو تكثير اللفظ والمعنى كما اشرنا اليه في البحث السابق ، بل بمعنى ان اللفظ الواحد يحتوي على معان متعددة ، وهذا هو مؤدي المعاريض ، وفيه تحريض للفقيه أن يبدل وسعه لاجل التعرف على معاريض كلامهم (ع) .

وفي معاني الاخبار ايضا ، وفي جا ص ٦٧ ح ٤٢ في المقدمة { عن داود بن فرقد ، قال سمعت ابا عبدالله (ع) انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ، ان الكلم لينصرف على وجوه فلو شاء ان يصرف كلامه كيف شاء فلا يكذب }.

وان كان في الرواية ارسال لكنها تدل على انهم اعلم الناس فيما لو عرفوا مقاصد واهداف كلام الائمة (ع) فمعرفة الكلام بمستوى الفهم العادي هذا غير كاف ، بل لابد ان يكون الفقيه اعمق من ذلك بكثير ، وقوله { فلا يكذب } يعني ان الجواب يقبل التغيير بوجوه معتددة ، واذا اراد الانسان ان يغير كلامه بأي نحو لاستطاع دون ان يكذب، كما ذكرنا سابقاً ، فمثلاً من ياتي للبيت ، ويسال عن صاحبه ، فإذا اراد المخاطب ان لا يكذب ، فيستطيع ان يجيب باجوبة متعددة دون ان يكذب فيها مثال اطلبه في المسجد أو ليس ها هنا ...الخ }.

وفي تفسير نور اليقين ص ٤٤ ح ٥، ينقل عن كتاب توحيد الصدوق بسنده عن ابي عبيدة عن ابي جعفر (ع) قال { قال لي يا ابا عبيدة خالقوا الناس باخلاقهم وزايلوهم بأعمالهم ، انا لا نعد الرجل فينا عاقلاً حتى يعرف لحن القول ، ثم قرأ هذه الآية ، ولتعرفنهم في لحن القول } .

وقد نقلت هذه الرواية باسلوب آخر عن ابي عبيدة أيضاً في البحار عن كشف المحجة { قال قال لي ابو جعفر وانا عنده ... يا ابا عبيدة لا نعد الرجل فقيهاً عالماً حتى يعرف لحن القول ، وهو قول الله عز وجل (وليعرفنهم ...) } ففي الصورة الاولى للرواية { فينا عاقلاً } وفي الثانية { فقيهاً عالماً } ويحتمل ان يكون الاشتباه من الناسخ للشبه بين اللفظين .

وفي ص ١٣٤ البحار عن الغيبة للنعماني - بسند يتصل بالمفضل - والسند محل اشكال { قال قال ابو عبد الله (ع) خير تدريه خير من عشرة ترويه ، ان لكل حق حقيقة ولكل ثواب نورا ، اما والله انا لا نعد الرجل

فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن] .

وجملة [ان لكل حق حقيقة ولكل ثواب نورا] اذا كانت لها جهة المقدمية للجملة الثانية فتدل على ان من طرق معرفة اللحن والمعاريض ، هو قياس الكلام بالاصول المسلمة التي يقر بها المتكلم ويذعن لها ، وسنوضح هذه الفكرة اكثر في باب الاخذ بشواهد الكتاب والسنة ، اي ان ظاهر الكلام لابد ان تلاحظ فيه موافقة الشواهد معه ، فمن دلالات وجود التورية والستر في الكلام ما لو رأى الانسان عدم موافقة الشواهد التكوينية ، أو التشريعية المسلمة لظاهر الكلام الذي يسمعه ، فمن عدم ملائمتها مع هذا الظاهر ، يعرف بان في هذا الكلام لحنا ، فلا تحصل للانسان دراية بالحديث الا بعد مقايسة مضمونية مع الاصول المسلمة وهي التي يعبر عنها في كلمات المحدثين [باب الاخذ بشواهد الكتاب والسنة] ، فلابد من ملاحظة مدى تطابق الخبر مع تلك الاصول المسلمة التي عبر عنها في النص بالحقيقة والنور كما في رواية [لعن الله الذهب والفضة] ومثل هذه الجملة ليس فيها ذلك النور ، وتلك الحقيقة التي يجب ان تتوافر في اقوال الائمة (ع) ، وقد أولها الامام (ع) تأويلاً والنور والحقيقة والاصول المسلمة ، ثم يعقب عليها [اما والله انا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن] ، ومعرفة اللحن هو دراية الحديث ، بأن يلاحظ وجود شواهد تتوافق مع مضمونه أم لا .

وفي الوسائل ، في كتاب القضاء باب وجوب القضاء والفتوى ، وهي مرفوعة [قال ، قال الصادق (ع) اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من روايتهم عنا ، وانا لا نعد الفقيه منهم فقيهاً حتى يكون محدثاً ، فقيل له أويكون المؤمن محدثاً ، قال يكون مفهما ، والمفهم المحدث] وانما سأل عن المحدثين ، لأن هناك في الكافي باب بان الأوصياء محدثون .

وأمثالها من الروايات ، قوله [فلا يعد الرجل عاقلاً] ، يشبه البيت المعروف [واللحن يعرفه ذوو الالباب] .

والفقهاء أيضاً قد تعرفوا على هذه الظاهرة والتفتوا اليها ، وبالاخص الجواهر ، ففي مواضع متعددة من كتابه يذكر هذه الجملة [رزقه الله معرفة لحنهم] كما في مسألة ذبائح أهل الكتاب ، بعد ان ينقل خبر بشر ابن ابي غيلان الشيباني [سألت أبا عبد الله (ع) عن ذبائح اليهود والنصارى والنصاب فلوى شدقه ،قال كلها الى يوم ما] وعقب عليها (قده) [بل لا يخفى على من رزقه الله فهم اللحن في القول ان هذا الاختلاف في الجواب ليس الا لها] اي التقية .

ومن هنا نعرف بان من الامور التي تدل على وجود اللحن والتورية في الكلام هو اختلاف كلام المتكلم واقواله ، فهذا الاختلاف في كلامه يدل على انه قد اصدر بعض اقواله تورية ، وما ذكره صحيح ، وقوله [رزقه الله] فان الله قد يتفضل بهذه الموهبة على البعض ، فتوجد عنده بصورة طبيعية بحيث يتوجه الى وجود اللحن في كلامهم (ع) واحياناً يتوصل لهذه الملكة من خلال الصناعة والممارسة . بان يتعرف على طرقها وضوابطها ، ولم اجد من بحث حول هذه الضوابط في هذا المجال ، فالمعروف ان العلوم على قسمين كالمنطق ، منطق طبيعي ، بمعنى ان كل انسان يعيش التفكير المنطقي ، واخرى يكون المنطق ، المنطق الصناعي ، وهو الصورة المتكاملة لذلك المنطق الطبيعي ، والاصول ايضاً ، الاصول الطبيعي ، فان الانسان في مجال استفادة اي معنى من كلام اي شخص يطبق هذه القواعد الاصولية في استفادته وكل شخص اصولي ولكن بالارتكاز ، والاصول الصناعي ، وهو عرض تلك المرتكزات بصورة علمية ، بحيث يجعل لها ضوابط وقواعد بصورة فنية .

فهل نستطيع ان نعرض ضوابط التورية وقواعدها بصورة فنية ، اي ان تلك الضوابط والمقاييس التي يلتفت اليها الشخص الذكي الواعي بحسب ارتكازاته نعرضها نحن بصورة فنية ، وباسلوب علمي .

الامر الثالث :

كيف نفهم بان الكلام يحتوي على التورية ؟ هناك طريقان :

١- الطريق الاول : وفيه عدة مقدمات :

المقدمة الأولى :

لا اشكال بان الاعلام عن وجود التورية والمعاريض في كلام الائمة (ع) ليس لأجل الغاء حجية الظهورات ، وذلك لأن حجية الظهور متوقفة على ميثاق عقلائي وهو عبارة عن تعهد الانسان بالالتزام بظاهر كلامه ، فيتعهد على اظهار مقاصده بواسطة هذه الظواهر ، ولأجل هذا يكون الكلام حجة ، ولكن قد يتوهم أن ادلة التورية والمعاريض ونصوصها تدل على اعلامهم بارادتهم خلاف الظاهر من كلامهم كثيراً ، فنتيجة ذلك خروج ظواهر كلامهم (ع) عن حدود الحجية العقلائية ، اذ ان ظاهر كلام المتكلم انما يكون حجة في الوقت الذي لا يعلم بكثرة ارادة خلاف الظاهر من كلام هذا المتكلم، بل انه كبقيةافراد المجتمع ، يتعهد ان يلتزم بنفس المواثيق الاجتماعية ، ولكن اذا علم - كما في كلام أهل البيت بارادة خلاف الظاهر كثيرا ، ولو

بذكر العام الذي يراد منه الخاص واقعاً ، أو ذكر المطلق الذي يراد منه المقيد وغيره ، فنتيجة ذلك عدم وجود بناء العقلاء على اعتبار حجية هذا الظهور ، وعلى هذا التوهم ، يذكر الشيخ في مبحث حجية الظواهر في الرسائل ، نقلاً عن السيد الصدر شارح الوافية ، بانه قد ذكر أن حجية ظواهر كلام الائمة (ع) لأجل الاجماع العملي المتشرعي ، لا لأجل بناء العقلاء.

ولكن هذا الرأي مخدوش ايضاً ، بل ان الائمة (ع) كانوا يسيرون على وفق هذا الميثاق العقلائي ، فلابد ان يكون اعلامهم عن وجود التورية والمعاريض في كلامهم في صورة عدم المنافاة لحجية الظواهر ، اذن فهذا الاعلام لابد ان تكون له حدود معينة بحيث لا ينافي ان تكون حجية ظواهر كلام الائمة (ع) حجية عقلائية ، اذ لو كان الاعلام منافيا لحجية ظواهر كلامهم (ع) فلا يكون هناك معني لدعوة الائمة (ع) الناس لاخذ العلوم والمعارف منهم (ع) ، فأخذ العلوم والمعارف منهم يتوقف على اعتبار حجية الظهورات ، وتعهد الشخص بهذا الميثاق الاجتماعي ، واذا سقط مثل هذا التعهد ، فينسد باب الاستفادة من كلام الائمة (ع) وهذا لا يمكن الالتزام به.

اذن فلابد ان نعيد النظر في التورية ، فهل حقيقة التورية هي ارادة خلاف الظاهر ، أو ان المخاطب لقصور فكره قد يتخيل أن ما ليس بظاهر ظاهراً ، أي ان التورية تخيل السامع بان ما ليس بظاهر ظاهراً ، لا ان الظاهر غير المراد ، بل الظاهر هو مراد ، وانما هذا الشخص غير ملتفت ، بل قد اختلط ذهنه ببعض التوهمات ، وهذا الاختلاط هو الذي حفزه ان يسال المتكلم ، ليجيب عنه المتكلم بما يتلاءم ويوافق توهمه، وعلى ضوء هذا التوهم يتخيل السائل ظهوراً ما من كلام المتكلم ، مما يؤدي الى اخفاء المقصود الاصلى على المستفهم ، وهذه هي حقيقة مواردها هي ارادة خلاف الظاهر ، او ان المخاطب لقصور فكره قد يتخيل بان ما ليس بظاهر ظاهراً ، اي ان التورية تخيل السامع بان ما ليس بظاهر ظاهرا ، لان الظاهر غير مراد ، والحق أن الظاهر هو المراد ، وانما هذا الشخص غير ملتفت ، بل قد اختلط ذهنه ببعض التوهمات ، وهذا الاختلاط هو الذي حفزه ان يسال المتكلم ، مما يؤدي الى اخفاء المقصود الاصلي على المستفهم ، وهذا هو المعنى الحقيقي للتورية ، فحين يسال في الامثلة العرفية ، هل السيد موجود ، فاذا اراد ان يجيب الجواب الصحيح على هذا السؤال فلابد ان يقول اما موجود ام غير موجود ، واذا قال (اطلبه في المسجد) فليس لهذه الجملة من ظهور في عدم وجوده ، الا ان هذا السائل يتخيل بان ما

يريده من المتكلم ، سوف يعطيه وسوف يجيبه على وفق ما يريده ، فحين سؤاله عن وجود السيد وتعهد المتكلم بالإخبارعن الواقع ، فيتخيل ان قوله (اطلبه في المسجد) عبارة اخرى عن قوله (ليس في الدار) لكنه توهم محض ،ولذا فالفرد الذكي الواعي يلتفت الى ان نفس العدول عن الكلمة المختصرة وهي (لا) التي يقتضيها المقام ، اذ المقام لا يقتضي التفصيل ، فعدل عما يناسب المقام الى كلام اخر ، هذا العدول في حد ذاته لابد ان يجعل السامع ملتفتا الى انه توجد نكتة في المقام ، وكذا اذا قال (ذهب صباحا الى المسجد) فهو ايضا عدول ، فالمتكلم يستطيع ان يجيب مثل هذا الجواب بحيث لا ينافي وجوده فعلا في البيت ، واما غير الملتفتين، فيتوهمون بان هذا الاسلوب اخبار عن عدم وجوده في البيت فعلا ، وكذا اذا قال (ليس هاهنا) ويشير الى نقطة مكانية معينة ، فهذا تخيل للظهور ، لا انه ظهور حقيقي فالتورية لا تعني الظهور الواقعي حتى تكون خلاف الموازين العقلائية ، بل ان حقيقة التورية هو اتباع الظهورات والاخذ بها ، ولكن الظاهر غير ظاهر للسامع غير الملتفت ، واما لو كان ملتفتا واعيا بالخصوصيات المكتنفة بالكلام لظهر له المعنى الظاهر .

اذن علامة التورية بل حقيقة التورية هو العدول ، فلو تحقق في الكلام العدول من مقتضى الحال الى غيره ، فنكتشف وجود التورية في مثل هذا الكلام ، ومثل هذه الظاهرة متوفرة في جميع الموارد ، فلو سأل المجتهد ، هل ان شراء الراديو حلال ام لا ، فلا يجيب لا يجوز بيع وشراء الآلات المختصة باللهو او يجيب اذا كان من الآلات المختصة باللهو فلا يجوز بيعه او شراؤه فيتحاشى المجتهد عن جهة التطبيق ، مع ان السائل يسأله عن التطبيق ، وهذا هو العدول ، او انه لو اراد التسامح اكثر مع السائل فيجيبه ، اذا كان من الآلات المشتركة فجائز ، ففي هذه الاجوبة يتحقق العدول ، وهو حقيقة التورية ، كالروايات التي تعبر بأن المتكلم يستطيع ان يصرف كلامه على سبعين وجها اي يستطيع التعبير عنه باساليب متعددة ، ويستطيع العدول كما قال (ان الكلم ينصرف على وجوه) فالكلام قابل لتحولات ، وعدم التطابق بين الجواب وبين السؤال ، وهذا هو الشاهد على الانصراف .

فالخلاصة ان هذا الطريق لمعرفة التورية يتوقف على مقدمات ثلاث :

المقدمة الاولى : انّ نلتزم بالتورية في كلام الائمة (ع) بصورة لا تتنافى مع الالتزام بحجية الظواهر .

المقدمة الثانية : ان الظاهر على قسمين ، الظاهر الذي يتوهمه العامي غير الملتفت وغير ذوي الالباب كما في البيت الشعري ، والظاهر الواقعي الذي يلتفت اليه الذكي ، والاول هو الظهور الذاتي ولا قيمة له والثاني هو الظهور الموضوعي والذي هو مورد المواثيق العقلائية .

المقدمة الثالثة : لابد ان يلاحظ العدول في الكلام فحقيقة التورية هو العدول ، وعلى ضوء هذه المقدمات الثلاث ، يدخل الكلام في حجية الظواهر .

فهذا الطريق الاول قد اختاره بعض الاعلام (وهو متوقف على هذه المقدمات الثلاث التي ذكرناها في العرض السابق .

ولكن لابد ان نلاحظ مدى صحة هذه المقدمات الثلاث ، وانه هل يلزم ان نضيف مقدمات اخرى لهذه الفكرة أم لا ؟

والجواب عن المقدمة الأولى :

ان الاعلام بوقوع التورية لا ينافي حجية الظواهر وذلك لأن الظواهر حجة ما لم تقم قرينة على ارادة خلاف الظاهر ، ومعنى الاعلام بوقوع التورية ، هو توجيه الافراد وتنبيههم على الالتفات الى الضوابط التي سنذكرها حتى يطمئنوا بوجود التورية من خلال ملاحظة هذه الضوابط ، فمادام لم تتوفر هذه الضوابط ، وهذه القرائن على وجود التورية فظاهر الكلام يكون حجة ، فيمكن ان يكون واقع التورية هو استعمال اللفظ وارادة خلاف الظاهر ، ولكن ليس نتيجة ذلك ان تكون ظواهر الكلام غير حجة بل هي حجة ما لم تقم القرينة على ارادة خلاف الظاهر ، ونفس الكلام ياتي في مجال استعمال المجازات والاستعارات ، وذكر العام بدون ذكر المخصص في مقام التخاطب ، فوجود المجاز والاستعارة او الاختلاف بين الارادة الاستعمالية والجدية في كلام العرب كثير التحقق ، والاعلام عن وجود مثل هذه الظاهرة في كلام العرب ليس نتيجته عدم حجية الظواهر ، بل هذا الاعلام تنبيه على ملاحظة الضوابط والقرائن فلو وجدت القرينة على خلاف الظاهر فهنا يسقط الظاهر عن الحجية ، في حدود ماتقتضيه القرينة ، واما لو لم نعثر بعد الفحص على امارة خلاف تدل على ارادة خلاف الظاهر ، فيؤخذ بهذا الظاهر ، فاذا قال المتكلم بانني استعمل التورية احياناً في كلامي ، فهذا يعني ان يلاحظ المخاطب وجود الشواهد على التورية (انا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا) وهو يعني ان هناك طرقاً وضوابط لمعرفة معاريض كلامهم (ع) ومن خلال

هذه الطرق يعرف تحقق التورية في الكلام وعدمه ، فاذا لاحظ الانسان تلك الطرق ، ولم يجد شاهدا على التورية ، فيأخذ بظاهر الكلام والا فيأخذ على طبق التورية .

فلو التزمنا بان حقيقة التورية في بعض الموارد خلاف الظاهر فالاعلام عن وجود التورية لا يقتضي سقوط ظهور كلام المتكلم عن الحجية ، وان هذا المتكلم غير متعهد بالمواثيق الاجتماعية التي يتوقف عليها اعتبار الظهور.

واما المقدمة الثانية : وهي دعوى ان في جميع التورية لم يرد فيه خلاف الظاهر ، غاية الامر ان الظاهر المتوهم هو غير المراد ، فانه فرق بين الظاهر الواقعي اي الذي يظهر في الكلام واقعا وبين ما يتوهم كون الكلام ظاهرا فيه ، فحين يسأل هل زيد في الدار ، فيجاب ذهب صباحا للمسجد ، فليس الكلام ظاهرا بان زيدا ليس في الدار ، بل ان السائل قد توهم وتخيل بان الكلام ظاهر في هذا المعنى .

وهذه المقدمة صحيحة في الجملة لا مطلقا ، فان التورية على قسمين : قسم من هذا النوع ، وقسم قد اريد منها خلاف الظاهر بلا اشكال ، كما في الامثلة التي ذكرناها سابقا عن بعض الكتب ، ككلام ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث .

لا اشكال في ان بعض تعابير التورية ، يرتبط بارادة خلاف الظاهر فاذا قال (ما رأيت زيدا ولا كلمته) ومقصوده ما ضربت زيدا ولا جرحته ، فهنا يريد خلاف الظاهر بلا اشكال ، فلا يمكن ان يقال بانه لم يستعمل التورية هنا ، او يقال بانه توجد تورية ، وهي الظاهر وغيرها متوهم الظهور ومثله قول ابراهيم (ع) (اني سقيم) ، والمفروض انه ليس بمريض، وقد فسرت هذه الآية تفسيرات عديدة ، منها انه سيصبح سقيما بعد ذلك ، لان كل شخص يموت ، والموت بحسب العادة مسبوقا بالسقم ، فمثل هذه المعاني والتفسيرات للكلام معان بعيدة ، والكلام من قسم الكلام المأول الذي اريد به خلاف الظاهر ، او قوله (من مثل مثالا او اقتني كلبا خرج عن الاسلام) او قوله (لعن الله الذهب والفضة) ، اذن ليس موارد استعمال التورية بمعنى اراد خلاف الظاهر موارد قليلة ، فلا يمكن حصر التورية بالموارد التي يطابق الكلام فيها الظاهر .

واما المقدمة الثالثة : وهو القول بان التورية عبارة عن العدول عما يقتضيه المقام ، فاذا اقتضى المقام ان نلقي الكلام بنحو ما ولكننا القيناه بنحو آخر خلاف ما يقتضيه المقام ، فهذا شاهد على وجود التورية، فاما ان

يقال حقيقة التورية هو العدول ، او ان الشاهد والطريق المنحصر لمعرفة التورية هو العدول واستشهد على ذلك ببعض الروايات نحو (يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب) .

وهذه المقدمة لا يمكن الالتزام بها ، فان العدول عما يقتضيه المقام وان كان من منبهات ، ومن مقدمات معرفة وجود التورية ، ولكن هذا العدول ليس علة تامة للتورية ، بل تحتاج الى مقدمات اخرى سيأتي ذكرها ، وكذلك يمكن تحقق التورية من دون عدول ابدا ، فمثلا قوله (ما رأيت زيدا ولا كلمته) وقوله (علم الله ما قلته) وامثاله لا يوجد فيها عدول مع انه يوجد تورية .

اذن فهذه المقدمات الثلاث غير تامة ، وهي تتوقف على انحصار طريق معرفة التورية في طريق واحد وهو العدول ، فاذا وجد العدول فتوجد التورية والا فلا ، مع انه يمكن وجود العدول دون ان توجد التورية ، ويمكن ان توجد التورية ولا يوجد العدول .

٢ - الطريق الثاني :

لمعرفة التورية هوانه لابد ان تلاحظ متعددة وعلى ضوء ملاحظة هذه الامور جميعها او بعضها يطمئن الانسان بتحقق التورية وهذه الامور هي :

١ - الأمر الأول :

ملاحظة مطابقة ما يبدو من الكلام ، مع الأصول العقلية او الاصول الشرعية والقانونية التي يلتزم بها المتكلم ، فاذا رأينا ان ظاهر الكلام لا يتوافق مع الاصول التي يلتزم بها المتكلم ، ولا يتلائم معها ، فهذا يكون منبها على وجود التورية في الكلام ومثاله ما ينقله في هذا الكلام مثلا ، ما ذكر من حالات بعض الخلفاء بانه لم يكن يلتفت لمعاريض الكلام ، وهو الثاني نقلا عن كتاب الغدير ج٦ ص ١٠٥ في فصل (نوادر الأثر) ، حيث ينقل عن كتب العامة (عن حذيفة بن اليمان انه لقي عمر بن الخطاب قال له عمر ، كيف اصبحت يابن اليمان ، قال كيف تريدني ان اصبح ، اصبحت والله اكره الحق ، واحب الفتنة ، واشهد بما لم اره ، واصلي على غير وضوء ، ولي في الارض ما ليس لله في السماء ، فغضب عمر لقوله ، وانصرف من فوره وقد اعجله امر ، وعزم على اذى حذيفة لقوله ذلك ، فبينما هو في الطريق اذ مر بعلي بن ابي طالب ، فرأى الغضب في وجهه ، قال ما اغضبك يا عمر ، قال لقيت حذيفة بن اليمان ، فسألته عن حاله فقال اصبحت اكره الحق ، قال صدق يكره الموت وهو حق ، قال ويقول احب

الفتنة ، قال صدق يحب المال والولد ، وقد قال الله تعالى (انما اموالكم واولادكم فتنة) فقال يا علي يقول اشهد بما لم اره ، قال صدق يشهد لله بالوحدانية والموت والبعث والقيامة والجنة والنار والصراط ولم ير ذلك كله) ولكن يمكن تحليل القصة تحليلاً سياسياً بإعتبار أن قوله (ويقول احب الفتنة) اذ الفتنة مرتبطة ببعض المجالات الاجتماعية والسياسية ، فلا قول سياسي خاص عند الخليفة وهذا مما اثار غضبه ، اذ هو يروم الاستقرار لوضعه السياسي لا أنه لا يفهم التورية .

وإنما على فرض عدم فهمه فسبب ذلك عدم التفاته ، وهو عدم مقايسة الكلام مع تلك الاصول التي يسلم بها ويذعن لها حذيفة ، فلم يتوجه للتورية ، ولعل لمثل هذه القضية وامثالها التي كان يواجهها الثاني ويقع فيها في كثير من المخالفات والمضايقات، كان يقول (كل الناس افقه من عمر) والمقصود من الفقيه الاحاطة والالتفات والتوجه .

ومن شواهد هذا المعنى ايضا ما نقلناه عن امالي السيد المرتضى ج ١ ص ٥ في تفسير (من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو اجذم) حيث فسر ابوعبيد ، وهو القاسم بن سلام من الفقهاء واللغويين العامة ، كما نقل عنه ، الاجذم بانه مقطوع اليد ، وكان ابن قتيبة من اللغويين والمحدثين العامة ، يقول ان هذا التفسير غير صحيح ، اذ ان الانسان حين ينسى فلا معنى لوقوع الجزاء على يده ، اذ عقوبة اي شئ وفعل لابد ان تناسب ذلك الفعل ، فلابد ان نقول بان الاجذم بمعنى المجذوم ، اي يبعثه الله مجذوما ناقص العقل ، والسيد المرتضى يقول بان المراد من الاجذم ناقص اليد وهو المعنى الظاهر ، ولكن المراد الجديم هو الناقص ، فكما ان من ليس له يد يعتبر ناقصا ، وكذلك الانسان الذي ينسى هذه الصفة الكمالية العظيمة يبعث ناقصا ، وانما فسرها السيد بهذا التفسير لملاحظة تلك الاصول العقلائية التي يلتزم بها الشارع المقدس ، ولكن بعض علماء العامة ليست لديهم معرفة بمعاريض الكلام ، فعقوبته تعذيب دماغه او عقله ، والسيد يعترض بان لازم هذا الكلام ان يعاقب الزاني بفرجه ، او القاذف بلسانه ، وهذا كله نتيجة عدم تعرفه على الاصول المسلمة ومقايسة الكلام بها .

اذن فالكلام يجب ان يطبق على تلك المسلمات عند المتكلم ليرى وجود التورية او عدمه.

ومثال اخر : كما نقله ابن قتيبة ، وقد ذكرناه سابقا ، بان خارجيا اجبر شيعيا على التبرئ من عثمان وامير المؤمنين (ع) ، فاجابه الشيعي (انا من علي، ومن عثمان برئ) فلو سمعه شخص له معرفة لم يتوهم انه

يتبرأ من علي ، اذ لابد ان يقاس كلامه بالاصول التي يعتقد بها هذا الشخص وهي ولاية الامام علي (ع) وعدم الاعتراف بعثمان ، فيقصد من قوله (من علي) اي انا مولاه ، او عبده، ومن عثمان برئ .

اذن فلابد ان يقاس ما يبدو من الكلام مع الاصول التي يعترف بها المتكلم ، فان رأى عدم ملائمتها ومطابقتها فيلتفت فورا الى انه يريد خلاف الظاهر ، من باب التورية فهذا من المنبهات على وجود التورية ، والامثلة في هذا المجال كثيرة .

٢ - الامر الثاني :

ملاحظة الظروف التي صدر فيها الكلام ، اذ الظروف التي يصدر فيه الكلام هي ظروف خاصة فاذا لم تلاحظ ، فربما لا يفهم الانسان بان الظاهر غير مراد ، بل يعتقد انه هو المراد ، ومن الشواهد على هذه الفكرة ، وان بعض الافراد الذين لم يلتفتوا الى ظروف صدور الكلام لم يلتفتوا الى المعاريض والتورية .

ما ذكره الغدير في بيان عدم الالتفات لمعاريض الكلام (جاءت امرأة الى عمر ، فقالت يا امير المؤمنين ان زوجي يصوم النهار ويقوم الليل فقال لها نعم الرجل زوجك ، وكان في مجلسه رجل يسمى كعب ، فقال يا امير المؤمنين ان هذه المرأة تشكو زوجها في امر مباعدته اياه عن فراشه ، كما فهمت كلامها فاحكم بينهما) .

فالخليفة بما انه هو الحاكم والقاضي، اذ انه آنذاك كانت مناصب القضاء والافتاء والحكم كلها بيد الخليفة ، ولكن بعد تلك الفترة ، وبعد ان رأى الخلفاء انهم لا يتمكنون من التصدي للقضاء والافتاء ، انفكت هذه المناصب فيما بينها ، فجاءت هذه المرأة للخليفة وذكرت زوجها لكنه لم يلتفت ال ظروف هذه المرأة ، وانها ليست في مقام مدح زوجها ، وخصوصا في ذلك العصر لم تكن مزايا خاصة لمن يقوم الليل ويصوم النهار ، بل كانت المزايا تعطى على وفق صفات اخرى . فلم يلتفت الخليفة الى مقام الكلام وظروفه ، وكعب هذا ، قد عرف في كلام آخر بانه (كعب بن سوار) قد توجه الى مغزى كلامها ، فان المرأة لحيائها الطبيعي لا تستطيع التصريح بالواقع امام الملا ، والنتيجة انه لم يلتفت لظروف القاء الكلام لذلك لم يلتفت للتورية .

ومثال آخر : ما ذكرناه عن ابي حنيفة ، حين بايع السفاح في ظرف كان يسوده العنف والشدة والتقية ، فقال (الى قيام الساعة) وابوزهرة لم يلتفت للظرف فاعتبرها بيعة حقيقية .

ومثال اخر : ان الزعيم الاجتماعي الذي تواجهه اعمال كثيرة يكون

اللقاء معه غالبا عسيرا لانه يأخذ من وقته الثمين ، فهنا يذهب شخص ليسأل عنه ، فيجيب خادمه (ذهب صباحا للمسجد ، او اطلبه في المسجد ، او ليس ها هنا) .

والسامع الذي يلتفت للظروف التي يتكلم بها الخادم هذا الكلام ، فيتوجه الى وجود التورية في كلامه ، اما من لم يلتفت للظروف التي القى فيها الكلام ، فلا يتوجه لذلك .

وهكذا الظروف الاجتماعية التي تحيط بالزعيم كالائمة (ع) تفرض عليهم كتمان بعض الامور التي تعتبر من الاسرار ، وقد عبر عن بعض الرواة ، كما في كتب الرجال (انهم امناء سر ابي) فكان للائمة (ع) امناء لاسرارهم ، امثال محمد بن مسلم وزرارة فان اي زعيم لابد ان يكون له شخص يحفظ اسراره ، اذ ان الزعيم من شأنه ان تكون له اسرار مطوية لا يستطيع التصريح بها ، فلابد من ملاحظة كلامه مع الظروف الاجتماعية الحساسة لصدور الكلام ، اذ قد يكون الكلام من تلك الاسرار التي تترتب عليه اثار اجتماعية واظطرابات اجتماعية او اعتقادية بين الناس .

٣ - الامر الثالث :

لابد من ملاحظة العوامل السلبية في المخاطب ، كما قيل (كلم الناس على قدر عقولهم) فالشخص الذي قد عاش في ظل محيط خاص ، وتربى على افكار معينة ترسخت مثل هذه الافكار في ذهنه ، فلابد ان نلاحظ هل توجد رواسب فكرية مضادة ام لا ؟ اذ لو ترسخت افكار مضادة في ذهن المخاطب فيمكن ان لا يلتفت لظاهر الكلام فضلا عن التورية ، لذلك نؤكد كثيرا على تجريد الانسان ذهنه من الرواسب الفكرية حتى يتعرف على واقع النصوص ، فلو كان السائل عاميا، او شيعيا ولكنه جديد العهد بالتشيع ، كما ذكرناه في بحث مداراة السائل ، فرواسبه الفكرية التي اكتسبها من محيطه الذي يعيش فيه تشكل في ذهنه بعض الجهات السلبية، فلابد ان تلاحظ مثل هذه الظاهرة ايضا في مقام اكتشاف التورية في النصوص .

٤ - الامر الرابع :

لابد ان يلاحظ الكلام مع ملاحظة بقية الاقوال المنقولة او المسموعة من هذا المتكلم ، لا ان نلاحظ هذه الرواية وحدها بغض النظر عن بقية النصوص ، فلابد من تشخيص التورية عن غيرها على ضوء اختلاف الروايات ، لو اطلعنا على أقوال واراء مختلفة للمتكلم ، ونقطع بصدورها عنه ، فهذا الاختلاف في نفسه يفترض علينا ان نلاحظ اي الاقوال تورية

وخفاء ، واي الاقوال لم يتحقق منها التورية والخفاء .

٥ - الامر الخامس :

هل توجد امارات تدل على عدم ذكر المتكلم ام لا ؟ وهذه الامارات نلاحظها حين يتكلم المتكلم بالكلام ، فقد تبدو على المتكلم اثناء كلامه ، وتدل على ان هذا المتكلم يتكلم تورية ، امثال ظهور الاضطراب الغير العادي علّى وجهه ، فهذا الاضطراب يدل على عدم تكلمه بالواقع ، واخرى يكون عملا خارجيا غير عادي يدلنا على اردته التورية في كلامه ، وهذا ما ذكره صاحب الجواهر في الفقرة السابقة التي نقلناها عنه (ولوى شدقه) حيث استظهر منها التورية ، ومنه ان يضرب يمينا وشمالا في الكلام قبل ان يتكلم بالكلام الذي فيه التورية ، وقد استظهر المحقق الهمداني من هذه الطريقة التورية من قوله (ع) (بين الخمسين والستين) فيذكر المحقق الهمداني انه من الاضطراب السابق يستفاد التورية من هذه الجملة .

اذن فهذه العوامل بالاضافة ألى عامل العدول ، يكتشف الانسان منها وجود التورية في كلام المتكلم .

التناسب بين اسباب الكتمان والاحتكام

هل ان كل سبب من اسباب الكتمان الاربعة المتقدمة يبرر كتمان كل حكم من الاحكام ام لا ؟

والجواب يعرف باعادة اسباب الكتمان بعرض موجز :

١ - المداراة مع السائل :

ان السائل وان كان شيعيا الا انه لوجود الرواسب الفكرية في ذهنه ولتسرب الافكار الشائعة في عصره الى ثقافته ، لو واجه الائمة (ع) ابتداءا بخلاف تلك الافكار الشائعة والاحكام المتسالم عليها ، فربما يؤدي هذا الى تشكيكه في الامام نفسه ، لذلك يلاحظ التدرج معه في عرض الاحكام عليه ، لاحتواء نفسه على عوامل سلبية ، وبحيث لا يكون مستعدا لقبول هذا الحكم ، وهذا عامل يوجب كتمان ذلك الحكم الى ان يرتقي هذا الانسان في مراتب الايمان، وحينئذ يبرز له ذلك الحكم الواقعي ليتقبله جيدا .

٢ - القاء الاختلاف بين الشيعة :

وقد ذكرنا روايات متعددة تدل على هذه الفكرة ، وبان نفس الاختلاف بين الشيعة يؤدي الى المحافظة على الائمة (ع) او على الشيعة .

٣ - التقية :

وقلنا بان لها عدة مناشئ ، فقد يكون منشؤها كون المستفتي من العامة ، فيلقى اليه الحكم بحسب اعتقاده ، لان العامي يريد التعرف على الحكم الذي يعتقده هو ، او الحكم المشهور بين المسلمين كما صرح بذلك الامام (ع) لأبان في الرواية السابقة ، وقد يكون منشؤها الخوف من السلطان كالفتوى التي نقلها الامام الصادق (ع) عن الامام الباقر (ع) بانه في زمان بني امية كان يحكم بان غير الكلب من الجوارح حكمه حكم الكلب في حلية مقتوله ، ثم يقول الامام الصادق (ع) بانني لا اتقي في هذا الحكم لتغير الوضع وقد يستعمل التقية لاجل المحافظة على المستفتي ، اما على نفسه او ماله او عرضه ، كرواية علي بن يقطين في الوضوء ، وقد يخفي الامام (ع) بعض الاحكام الترخيصية ، حتى لا تكون هناك شواهد اثبات على انتساب الملاحدة والاباحيين للائمة (ع) .

٤ - السوق الى الكمال :

ومثاله ان يخفي الامام (ع) الحكم الترخيصي ، ويلقي الحكم باسلوب مشدد لاجل تحمل هذا الشخص او المجتمع لمثل الحكم المشدد ، حتي يأخذ الامام (ع) بيدهم الى الكمال .

وقد تقدمت هذه الاسباب ، وكلامنا فعلا في ان هذه الاسباب ، هل توجب كتمان كل حكم من الاحكام ام ان الاحكام تختلف في هذا المجال ؟

وقبل الشروع في هذا البحث يلزم علينا الاشارة الى ملاحظتين :

الملاحظة الاولى :

ما ذكرناه سابقا من ان الاحكام الالزامية على مراتب متفاوتة في مرحلة الاهداف والملاكات التي اوجبت جعل هذه الأحكام ، كما اعترف بذلك الاصوليون ، امثال المحقق الاخوند ، والمحقق النائيني ، والمحقق الاصفهاني ، وتعرضوا لهذه الفكرة بالجملة ، فتارة يكون الغرض من الحكم الالزامي ذا درجة راقية يجب ايصاله باي اسلوب ، وقلنا بان مثل هذا الحكم المهم بحسب طبعه ، يوصله الشارع المقدس بوسائل تبليغية واعلامية قوية ، امثال ذكره في القرآن الكريم ، او تكرار ذكره في السنة بحيث يحصل له

التواتر ، كل ذلك من باب الاهتمام بهذا الحكم . وثانية لا تكون مصلحة الحكم الالزامي بهذه المرتبة ، بل بالمرتبة التي توجب ايصاله بالوسائل العادية . وثالثة : تكون مرتبته اقل من السابقين بحيث لا محذور من غلق باب تبليغه وايصاله العادي ، وسنوضح هذا القسم الثالث في الطريق الذي سنذكره عن ملا صدرا .

الملاحظة الثانية :

يمكن تقسيم الاحكام الى قسمين :

١ - الاحكام التي تتصف بالتضييق .

٢ - الاحكام المتصفة بالتوسعة .

والمراد من الاحكام التضييقية بلا فرق بين كون الحكم وضعيا او تكليفيا: هو رفع التسهيل عن المكلف والقاء المكلف في الضيق ، كالحكم بنجاسة شئ ، او بحرمة أكله ، او الوجوب التعييني لشئ معين .

والمراد من الحكم الموسع : الذي يشتمل على التوسعة ، وان اشتمل على التضييق ايضا من جهة اخرى ، كالمستحبات مطلقا ، فهي احكام موسعة المباحات والمكروهات ، وبعض الواجبات كالواجب التخييري من جهة ان فيه توسعة تخييرية على المكلف ، والواجب التعييني الذي يحتوي على الافراد الطولية .

فالتخيير بين الافراد الطولية مثال للتوسعة ، كصلاة الظهر حيث يمتد وقتها من زوال الشمس الى الغروب ، فهي من الموسعات من حيث التأخير في اي فرد من أفرادها الطولية وان كان فيها ضيق من جهة الالزام .

وبعد هذه الملاحظات نريد ان نتعرف على التناسب بين اسباب الكتمان والاحكام ، وهناك عدة طرق لمعرفة هذا التناسب :

١ - الطريق الاول :

ما نلتزم به وهو ان كل سبب يتناسب مع اخفاء بعض الاحكام ، فبعض الاسباب تبرر كتمان بعض الاحكام ، والبعض الاخر تبرر كتمان نوع اخر من الاحكام ولو كانت الاحكام المكتومة ضيقة ، اذن فلابد من ملاحظة الاسباب ومقايستها بالاحكام الضيقة والموسعة :

أ - اما السبب الاول وهو المداراة مع السائل ، فهو يوجب كتمان الحكم المضيق ، وكتمان الحكم الموسع كليهما ، اذ قد تكون حرمة شئ من الاحكام المشهورة بين المسلمين بحيث لا يتحمل الناس جوازه ، او ان يكون جواز الشئ مشهورا بين المسلمين بحيث لا تحتمل حرمته ، والمداراة تتم من خلال ملاحظة الحالات النفسية للسائل ، وذلك لأن أحكام الائمة (ع) التي يشتهر

خلافها بين المسلمين ، لو لم تكن هناك وسيلة لابرازها ، كظاهر اية او رواية معتبرة عند اهل السنة ، تدل على ذلك الحكم الذي يحكم به الائمة (ع) فهنا يكتم الائمة (ع) مثل هذا الحكم مدارارة للسائل ، ولكن لو كان الحكم مما يمكن ان يستدل عليه بظاهر اية او برواية مشهورة بين المسلمين ، وان لم يعتمد عليها لعامة ، فهنا لا وجه لملاحظة مداراة السائل اذ ان هذا الحكم يمتلك معه وسيلة اثباته ، وفي بعض الروايات ما يدل على ان ثلاثة اشياء لا يتقى فيها ولا يبعد ان تكون مثل هذه الروايات ناظرة لهذه الفكرة .

الوسائل باب ٢٥ ص ٤٦٩ حديث ٥ الجهاد صحيحة زرارة (قال قلت له في مسح الخفين تقية فقال ثلاثة لا اتقي فيها احدا ، شرب المسكر ، ومسح الخفين ، ومتعة الحج ، قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم الا تتقوا فيهن احدا) .

فالامام (ع) عدل عن الجواب المطلوب لان زرارة سأل عن وجوب التقية عليهم اي الاصحاب ، والامام (ع) عدل عن وجوب التقية على اصحابه ام لا ، بل قال بانني لا استعمل التقية في هذه الموارد الثلاثة ، وزرارة قد التفت الى عدول الامام ، وانما لا يتقي الامام (ع) في هذه الموارد الثلاثة ، لان في روايات العامة انفسهم ما يدل على حرمة شرب مطلق المسكرات ، ولو ان بعضهم ذهب الى عدم حرمة غير الخمر ، وكذلك توجد روايات من طرقهم تدل على عدم جواز مسح الخفين ، وان هذا الحكم كان قبل سورة المائدة لا بعدها ، وكذلك في متعة الحج ، وان كان عمر قد انكرها ، الا انه لوجود الادلة والنصوص العديدة لديهم عليها ، لذلك التزموا بمتعة الحج ، اذن فالحكم وان كان مشهورا خلافه بين المسلهين الا انه لوجود دليل معتمد عند الجميع ، كظاهر الكتاب ، او رواية مشهورة عندهم يمكن الاستناد اليها ، لذلك لم يستعمل الامام (ع) المداراة في هذه الموارد .

واما تلك الاحكام التي يوهم ظاهرها القران خلافها ، او توجد روايات مشهورة عندهم تدل على خلافها ، ففي مثل هذا المجال تتحق المداراة ، اذ ان المصدر الرئيسي لاحكام الائمة (ع) عبارة عن مصحف علي (ع) ، او اصول علم نرثها كابر عن كابر ، او الاستمداد الرباني كما تدل عليه بعض الروايات ، والاعتقاد بمثل هذه المصادر التي يعتمد عليها الائمة (ع) يحتاج الى شخص قد تعرف على حقيقة الائمة (ع) ، واطلع على احوالهم ، ليعترف بمثل هذه المصادر والمبتدئ لا يتحمل مثل هذ الاعتراف ، فلابد ان ياخذوا بيده تدريجيا لاجل ان يرفعوها لهذا المقام ، فيذعن بهذه المصادر نفسيا .

مثلا : المشهور بين العامة ، حرمة الحيوان الذي ياكل كلب الصيد

مقدارا منه ، ورواياتنا مختلفة في هذا الحكم ، والفتوى المعروفة عندنا هو حلية الحيوان ، لو اعتاد الكلب الامساك والاكل من لحمه احيانا ، فهنا مجال للمداراة ، فانهم قد استدلوا بظاهر قوله تعالى : (وكلوا مما امسكن عليكم) ، ورواياتهم في الصحيحين تدل على حرمة اللحم الذي يأكل الكلب مقدارا منه ، فهنا بما ان الحكم الواقعي ترخيصي لا الزامي والاية توهم خلافه مع وجود روايات صريحة بالخلاف فالمورد مناسب للمداراة .

اذن فالمداراة مع السائل الشيعي في المورد الذي لا يمكن الاستدلال فيه على الحكم بظاهر اية ، او بسنة مشهورة ، ولا يفرق في الحكم المستور بين ان يكون من المضيقات او الموسعات .

ب - السبب الثاني : (القاء الاختلاف بين الشيعة) .

والروايات تدل على انهم (ع) يلقون الاختلاف بين الشيعة حفظا على دمائهم واعراضهم واموالهم ، وهذه الروايات واردة في خصوص الموسعات ، اي في المورد الذي يكون في للحكم الواقعي توسعة ، ولكن افرداه تتفاوت بين الافضل وغير الافضل ، كالصلاة اول الوقت ، والصلاة في غير اول الوقت ، ففي هذه الموارد يتمكنون من ان يذكروا لكل شخص ، فردا من افراد الحكم ، لذلك يصرح الامام (ع) في رواية بانه هو الذي القى الاختلاف بين الشيعة في مواقيت الصلاة، فلو كان هناك سبب آخر بالاضافة الى سبب القاء الاختلاف في مورد من الموارد فهنا يكون الفاعلية والتأثير لذلك السبب ، لا لسبب القاء الاختلاف ، اما في المورد الذي لا يوجدفيه الا سبب القاء الاختلاف ، فالحكم المكتوم فيه هو الحكم الموسع ، فيذكر (ع) مثلا لبعض الافراد احد فردي ، الحكم التخييري ، وللبعض الاخر يذكر الفرد الاخر ، او يعين لبعضهم النوافل بعدد خاص كما عينه لزرارة بعدد اقل . ولبعض اخر يعينها بعدد آخر ، اذ ان النوافل من الموسعات وليست احكاما الزامية ، ففي مثل هذا المورد يمكن القاء الاختلاف بين الشيعة ، وسيأتي ان رواية عبيد تدل على ان القاء الاختلاف في خصوص الموسعات ، وان كلما يذكره الامام (ع) في هذا المجال هو حق وصحيح ، فيقول لاحد الافراد بعتق رقبة، وللآخر بصوم شهرين ، وكلاهما حق .

ج - السبب الثالث (التقية) باقسامها الاربعة :

اما قسم المحافظة على نفس الشيعي او ماله او عرضه كرواية علي بن يقطين وغيرها ، فهي تبرر كتمان الحكم المضيق والموسع ، مثلا الوضوء

ثلاثا ثلاثا موجب للبطلان ، ولكن لم يقله الامام (ع) للمخاطب ، فسيتضرر هذا المخاطب ، او ان الحكم هو اعطاء مال الميت كله للبنت الواحدة، ولكن لو قال المخاطب انه للبنت كله ، فان العصبة وهم اقرباء الميت من الرجال سوف يؤذونه ، او يؤذونها، لانهم يطالبون بنصف التركة على ضوء رأي العامة ، فان هذه الاحكام وان كانت الزامية ، ولكن لاجل اهمية التحفظ على النفس او المال ، او على العرض، يمكن كتمان الاحكام الالزامية التي هي من صنف الاحكام التضييقية .

القسم الثاني من التقية : كون المستفتي من العامة ، وهذا المورد ايضا يشمل كلا النوعين من الحكم ، ولكن لو كان المستفتي عاميا محضا ، ويسأل ليعرف فتوى مذهبه ، فهنا يجيبه الامام بحسب مذهبه ، فيشمل الحكم المضيق والموسع في الكتمان ، واما اذا كان الشخص يريد ان يعرف حكمه في الجمله ، فيكون هذا المورد شبيها بالمداراة لانه لا يضر على معرفة حكم مذهبه بل على معرفة الحكم الاسلامي ، فيوضح له ان ظاهر الكتاب ، او ظاهر السنة خلاف المشهور ، ولا فرق بين الحكم المضيق والموسع في ذلك ايضا .

القسم الثالث : الخوف من السلطان ، وكما يتحقق في هذا المورد اخفاء الاحكام الموسعة كذلك يمكن اخفاء الاحكام المضيقة ، كما في المثال السابق فقد كتم الامام فيه ولم يفتي بحرمة ما صاده غير الكلب ، لاجل الخوف من السلطان في زمان بني امية ، ولكن بانتفاء سبب الكتمان ، وذلك بزاوال بني امية او ضعفهم ابرز الحكم بالحرمة .

القسم الرابع : وهو التقية من تلك الطوائف الاباحية التي تريد ان تنسب نفسها للشيعة ، ولا تريد ان تلتزم بالاحكام الالزامية الاسلامية ، حيث يقولون ان الصلاة رجل والصوم رجل والحج رجل وغيرها من الاراء المنحرفة ، وقد نسب بعضه للائمة (ع) ، وذكر بعضها في تاريخ الاسلام امثال القرامطة والخطابية، وبدايات الاسماعيلية فلو كان هناك شئ حكمه الواقعي بنظر الائمة(ع) هو الاباحة ، ولكن المشهور بين المسلمين هو الحرمة، فهنا لو ابرز الامام (ع) الحكم الواقعي وهو الاباحة ، فربما يكون شاهد اثبات على انتساب هؤلاء للائمة وقد ذكرنا ان هذه المشكلة يمكن ان تواجه علماء العصر ايضا ، حيث يضطر العلماء لكتمان حكم حلية حلق اللحية ، او استثناء الوجه والكفين ، لئلا ينسبوا لاولئك الافراد المتأثرين بالغرب ، ولذا نجدهم يكتمون الحكم ولو بصيغة الاحوط اللزومي ، اذ يلزم عليهم ان لا يضعوا انفسهم موضع تهمة الارتباط ، ومثل هذه الظاهرة كانت موجودة انذاك . لكن هذا السبب يختص بكتمان الاحكام الموسعة ، اذ لو

ابرز الحكم الموسع والترخيصي ، لامكن القاء هذه التهمة، واما لو ابرزت الاحكام المضيقة والشديدة فلا يخطر توهم ارتباطهم بتلك الطوائف الاباحية ، فلنفرض ان الحكم الواقعي هو طهارة اهل الكتاب ، فلو ابرز احدهم مثل هذا الحكم فلا يبدع ارتباطه ببعض الطوائف المرفوضة مثلا بخلاف ما لو كان الحكم الواقعي هو النجاسة مثلا .

٤ - السبب الرابع (السوق الى الكمال) :

وهو يرتبط بالموسعات فقط بمعنى ان الامام يخفي الجانب الترخيصي في الحكم لاجل ان ياخذ بيد المخاطب الى الكمال ، او جعل المجتمع يسير في سبيل التكامل ، كرفع الاختلاف الطبقي الشديد ، وحرمان الفقراء ، كما ذكرنا في رواية سابقة ، ان الامام الصادق (ع) سأل الامام الباقر (ع) عن سبب قوله بعدم لزوم الزكاة في مال التجارة . اذن فاسباب الكتمان لها تناسب خاص مع الاحكام، ولابد ان تلاحظ هذه الفكرة لنتعرف واقع اختلاف الاحاديث في هذا المجال.

ومن باب المثال لذلك مسألة طهارة الخمر ونجاسته فان الروايات فيها على قسمين والسؤال يقع حول لماذا طرح الامام (ع) في بعض الروايات النجاسة فإن كان الطرح لانه الحكم الواقعي فلماذا طرح في البعض الاخر الحكم بالطهارة وان كان الطرح بسبب القاء الاختلاف بين الشيعة فقد قلنا سابقا ان مورده الموسعات لا المضيقات . فلابد ان يكون بسبب التقية او بسبب مداراة السائل باعتبار اتفاق العامة على الحكم بالنجاسة الا ربيعة الرأي او من باب السوق الى الكمال في اخفاء الحكم الترخيصي الواقعي وهو الطهارة ، ويقع السؤال ايضا عن طرح الامام (ع) في بعض الروايات الطهارة ان كان الطرح بسبب التقية او مداراة السائل فلا محل له لاتفاق العامة على النجاسة ، فان قلت لعل الحكم بالطهارة تقية من السلطان باعتبار ممارسة خلفاء الجور لشرب الخمر قلت لو كان المورد تقية لكان الاولى به علماء العامة الذين كانوا اكثر ارتباطا بالشعب والسلطة من الائمة (ع) مع انهم اتفقوا على القول بالنجاسة اذن فلا محالة يكون سبب طرحه هو كونه الحكم الواقعي . فهذا شاهد لمحاولة التعرف على اسباب الكتمان ومناسبة اي سبب منها لكتمان الحكم وهذا هو الطريق الاول وهو قياس الاحكام مع الاسباب لمعرفة التناسب .

الطريق الثاني :

وقد ذهب اليه الملا صدرا في شرحه لأصول الكافي ، وهو ان مطلق

الاحكام الفرعية أو خصوص الاحكام التي يوجد فيها اختلاف بين الروايات ، ليست من الاحكام المهمة ، وإن كانت احكاماً الزامية ولذا يلتزم الائمة (ع) ببيانها على وجه واحد ، والامور التي لها اهمية كبيرة في الاسلام ، هي المعارف الالهية ، والخصائص النفسية والاخلاقية ، واما الاحكام العملية فليست لها اهمية كبيرة ، لذلك فإن الروايات الثابتة للائمة (ع) أو المنسوبة لهم ، لو اختلفت في عرض هذه الاحكام وبيانها ، فيمكن الاخذ بأي واحد من المختلفات ، لان هذه الاحكام ليست مهمة جداً ، بحيث يلزم الائمة (ع) ببيانها بصورة مؤكدة ، وبحيث يلزم الفقهاء على استكشاف الحكم الواقعي فيها ، بل لو اختلفت فيما بينهم لاختلاف النصوص فيها فيمكن الاخذ بأي حكم من هذه الاحكام ، فالمهم هو المعارف الاصلية فحسب ، ومثل هذه الاصول والاسس لا يوجد اختلاف فيها ، فالروايات التي ترتبط بالعقائد لا اختلاف فيها ، وكذلك الروايات المرتبطة بتربية النفس بالاخلاق الحميدة والفضائل ، واما الاحكام العملية فليست ذات اهمية كبيرة ، اما مطلقاً ، أو في خصوص الموارد التي تختلف حولها الاحاديث ، ولذلك يلاحظ وجود الاختلاف في اغلب الابواب فيمكن الاخذ بأي رواية ويستدل على ذلك برواية ننقلها من كتاب الاصول الاصلية للفيض الكاشاني ص ١٠٨ مع الهامش الذي ذكره لتوضيحه ، حول شرح حديث ٩ من احاديث باب اختلاف الحديث من اصول الكافي : اما الرواية فهي [علي بن ابراهيم عن ابيه ، عن اسماعيل بن مكسار ، عن يونس ، عن داود بن فرقد ، عن معلى بن خنيس [والسند محل اشكال] قال : قلت لابي عبد الله (ع) اذا جاء حديث عن اولكم ، وحديث عن آخركم بأيها نأخذ ؟ فقال : خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ، قال ثم قال ابو عبد الله . انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ، وفي حديث آخر خذوا بالاحدث] .

وقد فهم ملا صدرا من قوله [خذوا به] انه بمعنى خذوا بكل واحد منهما ، وفهم التخيير ، لا ان معناه خذوا بالقول الأخير الذي يتلاءم مع قوله [حتى يبلغكم عن الحي] . وكذلك فهم من قوله [لا ندخلكم الا فيما يسعكم] ان الحكم موسع ، فيستطيع الفقيه - في الاحاديث المختلفة - ان يأخذ بأي منها ، وهذا نص كلامه [ان الاختلافات الواقعة في الاحاديث المروية عن اصحاب العصمة (ع) اكثرها في الامور العملية الفرعية [1] لا

---

(١) أي يرتبط بالامور العملية والفرعية كالعبادات والمعاملات حيث ترتبط بالقضاء او بالنظام السياسي وبالنظام الاجتماعي والمالي وتحقيق العدالة الاجتماعية .

في الاصول الاعتقادية [1] وما يجري مجراها [2] من الامور المهمة العظيمة والاختلاف في القسم الاول ليس اختلافاً لا يسع الناس ان يأخذوا بايهما كان بعد ان يكون كلاهما ثابتاً عن اهل بيت النبوة (ع) [3] ، أو مستنداً اليهم [4] والناس لجمود قرائحهم وعدم تفقههم بالمسائل العلمية الاصولية ، والعملية الفرعية [5] صعب عليهم الامر في مثلها ، واستشكلوه حتى جزموا بالقطع في احدى الروايتين اما من جهة الراوي وجرحه ، واما من جهة المتن وحمله على التقية .

اذن فيعتقد ملا صدرا بانه لجمود القرائح ، وضيق النظر والاهتمام بالامور التي لا ينبغي الاهتمام بها ، اي الامور العملية الفرعية ، يحصل التنازع والاختلاف بين الناس ، فتجري بينهم مناقشات طويلة حول كون بعض الروايات ضعاف أو على بعضها ملامح التقية ، أو ان بعضها مخالف لشواهد الكتاب والسنة ، ولو كانوا يمتلكون سعة النظر ، وعمقه ونفاذه ، لما ابتلوا بهذه الامور ، فانهم سيعلمون حينئذ بان هذه الاحكام لا اهمية لها، وان كلما يأخذه الانسان فهو صحيح ، وكل الطرق موصلة الى الله ، سواء اخذ بهذه الرواية أو بتلك .

والفيض الكاشاني قد اختار هذا الطريق أيضاً ولهذا الطريق بعض الملامح في كلمات الفقهاء ايضاً .

ولكن هذا الطريق غير سليم :

أولا : لأن الاسلام لم يبعث لمعالجة الامور الاعتقادية فحسب او لتنظيم

---

(١) فلا يوجد في مجال المعارف الالهية اختلاف بين الروايات .

(٢) والمراد من قوله [ما يجري مجراها] تلك الامور الشبيهة بالاعتقادات ، وهي التي ترتبط بالنفس والتي تقابل الامور العملية الفرعية ، فالعمدة هو تكميل جانب الجوانح ، وهو اعتقاد الانسان بالعقائد الحقة ، وارتقاء النفس الى مستوى التجلية والتخلية والتحلية .

(٣) فهي من الامور التي ترتبط بهذا العالم الدنيوي ، وارتباط كل فرد بآخر ، بواسطة المعاملات كاحكام الديات والقصاص وغيرها ، أو مما يرتبط بالاعراض ، كاحكام النكاح والطلاق والظهار والخلع والمباراة وامثالها ، مما شرع لتنظيم الاسرة على ضوء الشريعة الاسلامية .

(٤) ففي هذه الامور المرتبطة بالنظم الاجتماعية ، والحقوق الفردية التي تعالج جانب الدماء والنفوس والاعراض او تعالج الاختلاف الطبقي كاحكام الخمس والزكاة والانفال والجهاد فيكفي فيها الاستناد للائمة (ع) اذ لا اهمية لها ، وحتى تلك الاحكام التي ترتبط بالعبادات من حيث ارتباط الخلق بالخالق كالصلاة والصوم والحج ، فالروايات التي تبين شرائطها وموانعها وجزائها بها كثيرا ، ويكفي منها مجرد استنادها للائمة (ع) .

(٥) فالناس سطحيون لا ينظرون الاهداف العليا ، وانما نظرهم لشئون الدنيا فحسب .

التربية النفسية فقط ، بل عالج الامور الفرعية ايضاً ، ففي الشريعة الاسلامية توجد كثير من الاحكام التي ترتبط بمجال الدماء والاموال والاعراض واستقرار العدالة الاجتماعية والقضاء على الاختلاف الطبقي المنحرف ، وتنظيم الارتباط بين الخالق والمخلوق ، ومثل هذه الامور مهمة ايضاً ، فلو لم تكن لها اهمية ، لم يكن هناك مجال للنزاع الشديد بين المذاهب حول المسائل الفقهية .

اذن فالقول بان الاختلاف في مطلق الاحكام دليل على عدم الاهتمام بها واضح البطلان .

ثانياً : ان الاحكام الفرعية المتعلقة بالنظم الاجتماعية والسياسية ذات ارتباط وثيق بالجوانب الخلقية والنفسية ، فلا تقل أهمية عنها بل جميع الاحكام الاسلامية الجوانحية والجوارحية وحدة متكاملة لتربية الفرد والمجتمع .

ثالثاً : لو صح لنا الاخذ بكل رواية تنسب للامام في مجال اختلاف النصوص فهناك من الروايات ما يربط اقامة الحكم والحدود وجميع الشؤون بالامام بحيث لو لم يكن للامام سلطة ونفوذ فلابد من تعطيل هذه الامور كلها وهل يلتزم بذلك أحد .

الطريق الثالث :

ان نقول بان اختلاف الاحاديث في الموسعات فحسب ، أي ان ما ذكره الائمة (ع) بأنهم يتكلمون على سبعين وجها ، أو سبعة اوجه كلها مرتبطة بالموسعات وأما المضيقات فلا يوجد اختلاف بين الروايات .

وهذا الرأي يتوقف على ان سبب اختلاف الاحاديث هو السوق الى الكمال فقط ، بمعنى ملاحظة حال السائل ، أو المجتمع الذي تلقى له الاحاديث وحيث ان الحكم الواقعي موسع حقيقة فيضيق احياناً لأجل السوق الى الكمال ، وبما ان بعض المجتمعات ضعيفة ، لذلك يذكر لهم جهة الترخيص في الحكم ، لان الافراد مختلفون ، فالاختلاف بين الروايات في الموسعات فحسب ، وهذا الطريق قد اشار اليه بعض علماء العامة .

وهو ما ذكره الشعراني في كتابه [كشف الغمة عن جميع الامة] في مقام الدعوة لرفع الاختلاف بين المذاهب الاربعة ، بان التنازع بين المذاهب الاربعة لا وجه له ، بل ان الاحكام ، بعضها احكام متشددة ، وبعضها احكام ترخيصية ، واختلافها من حيث الشدة والتخفيف لاجل اختلاف الناس ، ويذكر بان هاتفاً قد هتف له بانه لم يطلع على هذه الفكرة غيره في زمانه، فالتخاصم بين المذاهب الاربعة شديد ، وليس اقل من تخاصمهم مع الشيعة

كما تذكر ذلك كتب التاريخ ، فيذكر الشعراني ، بان كل فتوى من حيث الشدة والضعف ، والناس بحسب اختلاف الحالات والظروف ، يأخذون بما يناسب ظروفهم ، فيأخذون بما فيه التشديد او بما فيه الترخيص .

وهكذا الامر بالنسبة لاختلاف روايات الائمة (ع) فانه في الموسعات فحسب ، لا في المضيقات بمعنى ان اختلاف الروايات بعد فرض ثبوت صدورها عن الائمة (ع) دليل على ان الحكم من الموسعات ، واختلاف مراتب التشديد والترخيص في الروايات حيث قالوا (ع) [باننا نجيب على الزيادة والنقصان] انما هو بملاحظة استعداد المخاطب وتحمله ، فاذا كان المخاطب يتحمل الحكم الشديد فيلقى له ذلك ، والا فيوجه له الترخيصي .

ويلاحظ مثل هذا الرأي في اقوال بعض فقهائنا ، فقد جعلوا من اختلاف الروايات نفسها دليلاً على استحباب ، فالمحقق الآخوند جعل الاخبار العلاجية المختلفة في باب التعارض دليلاً على الاستحباب كما سيأتي فالمضيقات لا يوجد فيا اجوبة مختلفة .

ويمكن ان يستدل لهذا الطريق ببعض الروايات ، التي لابد ان نبحث حولها ومدى دلالتها على هذه الفكرة .

الرواية الأولى :

ما رواه المستدرك ج٣ ص ٨٢٦ ، والبحار ج١ ص١٣١ ، نقلاً عن المحاسن للبرقي ،[عن أبيه ، محمد بن خالد البرقي ، عن علي بن نعمان عن عبد الله بن مسكان ، عن عبد الله بن اعين ، قال سأل علي بن حنظلة ابا عبد الله (ع) وانا حاضر ، فاجابه فيها ، فقال له علي فإن كان كذا وكذا ، فاجابه بوجه آخر ، حتى اجابه باربعة وجوه ، فقال علي بن حنظلة يا ابا محمد هذا باب قد احكمناه ، فسمعه ابو عبد الله (ع) فقال له : لا تقل هكذا يا ابا الحسن فانك رجل ورع ان من الاشياء اشياء مضيقة ليس يجري الا على وجه واحد منها كوقت صلاة الجمعة ليس لوقتها الا حد واحد حين تزول الشمس ، ومن الاشياء اشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة ، والله ان له عندي سبعين وجها] . ومن هذه الرواية اخذنا اصطلاح الموسعة والمضيقة .

وهذه الرواية نقلت في بصائر الدرجات ، وسندها : لاحمد بن محمد عن محمد بن اسماعيل بن بزيغ ، عن علي بن نعمان عن عبد الله بن مسكان[1] ، يراجع المستدرك ج١ ص ٤٠٩ ، وفي الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد ، كذلك اذن فلا يختص ذكر هذه الرواية في المحاسن فحسب ، حتى يعترض بانه قد قيل في المحاسن ، أنه قد زيد فيه ونقص ، ولا اعتبار به .

---

(١) يراجع المستدرك ج ١ ص ٤٠٩ .

والسند الى عبد الاعلى بن اعين لا اشكال فيه ، واما عبد الاعلى فهو عبدالاعلى بن اعين ظاهرا ، والشيخ المفيد قد اعتبره من فقهاء اصحاب الصادقين (ع) ، ومن الاعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام في الفتيا والاحكام ، وبعضهم وثقوه من جهة كونه من رواة تفسير علي بن ابراهيم ، بناءاً على ان كل من يقع في سلسلة سند علي بن ابراهيم فهو من الثقات ، ونحن لا نقبل مثل هذا الرأي ، اذن فالرواية صحيحة سنداً بحسب الظاهر.

اما معنى الرواية ففيه احتمالان :

١- الاحتمال الاول :

ما ذكره العلامة المجلسي في البحار ، قال ص ١٣١ ج١ [لعل ذكر وقت الجمعة على سبيل التمثيل ، والغرض بيان انه لا ينبغي مقايسة بعض الامور ببعض في الحكم ، فكثيرا ما يختلف الحكم في الموارد الخاصة ، وقد يكون لشئ واحد سبعون حكما بحسب الفروض المختلفة] فيذهب الى ان معنى الرواية هو : ان بعض الاشياء ليست لها فروض مختلفة ، وبعض الاشياء يمكن ان يفرض لها فروض مختلفة ، وبملاحظة صدر الرواية { فإن كان كذا و كذا فاجابه بوجوه ..} ، أي ان بعض الامور لاختلاف التقسيمات ، شقوق وتفصيلات ، المغيرة للاحكام الالزامية يختلف الحكم فيها ، وبعضها لا تشتمل على مثل هذه التقسيمات والشقوق ، فحينئذ لا ربط للرواية بالموسعات والمضيقات بل الشئ الذي يختلف حكمه باختلاف فروضه والشئ الذي لا يختلف حكمه .

٢- الاحتمال الثاني :

ان المراد من الرواية مطلب آخر ، وهو ان علي بن حنظلة كان يذكر شقوقاً وتفصيلات لا يختلف الحكم الالزامي بسببها ، بل الذي يختلف بها الحكم غير الالزامي من ناحية الفضيلة وكان يظن ان سائر الاحكام يختلف حكمها باختلاف الفروض فأجابه الامام ان ذلك في الاشياء التي فيها توسعة ليكون فيها الافضل وغير الافضل ويمكن ان يذكر لها وجوه متعددة باختلاف حالات السائل وأما المضيقة فلا كصلاة الجمعة ، وبمراجعة اوائل بحث الصلاة يلاحظ ان روايات المواقيت مختلفة اختلافاً كبيراً ، فبعضها تحدده بالذراع والذراعين والقدم وغيرها ، وكذلك من حيث الوقت بالاختياري ، والوقت الاضطراري ، وعلى ضوء هذا فتدل هذه الروايات بان الاختلاف في الروايات يرتبط بالموسعات دون المضيقات وهذا الاحتمال اقرب لظاهر الرواية من الاحتمال الاول كما هو واضح .

ويمكن تأييد هذه الرواية بروايات اخرى تشتمل على تعبير يشبه تعبير هذه الرواية [ان من الاشياء اشياء مضيقة ليس يجري الا على وجه واحد] جا ص ٦٩ عـ ٥٤٣ [الحسين بن سعيد عن ابي بكر عن حجر بن اذينة عن زرارة - والسند صحيح - قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول : ان من الامور اموراً مضيقة واموراً موسعة ، وان الوقت وقتان ، والصلاة فيما فيه السعة ، فربما عجل رسول الله (ص) وربما اخر ، الا صلاة الجمعة ، فإن صلاة الجمعة من الامور المضيقة ، وانما لها وقت واحد حين تزول الشمس ، ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الايام] .

فبما ان صلاة الجمعة لها وقت واحد مضيق ، لذلك لا يذكرون حولها اجوبة متعددة مختلفة ، ولا يفترق الحكم بحسب اختلاف الحالات ، فلو كانت صحة الانسان منحرفة اول الوقت ، فلا يستطيع تأخير صلاته إلى ما بعد ساعة من وقتها ، مثلا ، وهناك بعض الامور كبقية اوقات الصلاة موسعة كقوله [الصلاة مما فيه السعة فربما عجل ...] ففيها التقديم والتأخير ، ومنه يعلم ان المراد بقوله السابق في رواية عبد الاعلى [موسعة تجري على وجوه كثيرة] هو الموسعات ، اي التي تشتمل على التوسع ولو بلحاظ افرادها الطولية فيجاب بأجوبة متعددة فيها ، من حيث الافضل وغير الافضل كقوله [والله ان له عندي سبعين وجها] .

ورواية اخرى في جا ص ٦٩ عـ ٥٤٢ [الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن الحسن علان [يشكل توثيقه] عن عماد بن عيسى عن صفوان بن يحى عن ربعي بن عبد الله وفضيل بن يسار عن ابي عبد الله (ع) : ان من الاشياء أشياء موسعة واشياء مضيقة ، والصلاة مما وسع فيه ، تقدم مرة وتؤخر اخرى ، والجمعة مما ضيق فيها ، فإن وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ، ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها] .

ومن خلال اتحاد لسانها مع لسان رواية عبد الاعلى يستكشف الانسان من قوله في رواية عبد الاعلي [وجوه كثيرة] انها مرتبطة بالموسعات كالرواية السابقة ، فاختلاف الاحاديث الثابتة للائمة (ع) دليل على ان الحكم من الموسعات وليس كالطريق السابق الذي يكفي فيه الانتساب للائمة (ع) بل لابد من ثبوت صدور الروايات المختلفة عن الائمة (ع) .

ولكن قد يعترض على هذا الطريق ، بناء على الاحتمال الثاني له الذي هو اولى من احتمال المجلسي ، وهو ذكر وجوه عديدة حسب الفروض المختلفة بأنه لا يدل على عدم ذكر اجوبة متعددة في الامور المضيقة ايضاً لعلة خوف أو ضرورة ، فلا تدل هذه الرواية على ذلك ، اي ان اختلاف الاجوبة في

الموسعات امر طبيعي ومتعارف بهدف السوق الى الكمال ، أو لاسباب اخرى كالقاء الاختلاف بين الشيعة ، حيث يذكر في بعض روايات المواقيت انهم ألقوا الاختلاف بينهم ، كما في رواية عبيدة بن زرارة ، فاختلاف الاجوبة في مثل هذه الامور الموسعة على القاعدة ، واما أن ذلك دليل على عدم استعمال الائمة (ع) اختلاف الاجوبة في الاحكام المضيقة بسبب مداراة السائل أو التقية ، فلا تدل هذه الروايات عليه ، بل لا يمكن الالتزام به ، وذلك : لأن الروايات جميعها لو كانت تدل على ذلك ، فلا معنى لأن يقول (ع) ان دراية الحديث بمعرفة معاني اقوالنا ، واننا نتكلم على سبعين وجها ، [انا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا] لأنه حينئذ لا يوجد الا معنى واحد ولا تكون لمعرفة اللحن ومعاني اخبارهم اهمية كبيرة ، فالانسان يعرف انه بمجرد تكلمهم بكلام مختلف ان الامور التي يتكلمون حولها من الموسعات ، فلا يحتاج للحن والمعاريض والدراية .

مضافاً الى اننانعلم بان الائمة (ع) قد مارسوا الكتمان في موارد الاحكام الالزامية ايضاً ، واصدروا الاجوبة المختلفة في الاحكام الالزامية للاسباب المتقدمة ، مثل المداراة مع السائل كحكمه (ع) بان من يموت وله بنت واحدة فيعطي لها نصف المال ، مع ان الارث ليس من الاحكام الموسعة ، اذ فيه تضييع لمال البنت ، وكذلك التقية ، قد استعملت كثيراً في موارد الاحكام الالزامية ، لا في الاحكام الموسعة فحسب .

اذن فالرواية في نفسها لا تدل على الحصر ، بمعنى انحصار اختلاف الاجوبة في الموسعات فحسب ، ولا تتلاءم مع بقية الروايات المشتملة على اختلاف الاجوبة كرواية سالم بن ابي حفصة ، ولا تتلاءم مع الشواهد الخارجية ، بل الصحيح بان الروايات مختلفة في المجالات السياسية ، والاجتماعية ، والمالية ، من الامور المضيقة ايضاً ، وبعضها بسبب المداراة ، كصحيفة الفرائض التي رآها زرارة ، وعلق عليها بان هذا كله باطل ، مع ان الكتمان فيها كان مرتبطاً بالاحكام الالزامية .

الرواية الثانية :

رواية الميثمي ، التي ذكرناها سابقاً ، وقد استدل بها على ان اختلاف الاحاديث يختص بالموسعات فحسب ، ففي مقدمة جامع الاحاديث ص ٦٤ والرواية طويلة : [حدثني احمد بن حسن الميثمي انه سأل الرضا يوماً وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه ، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله في الشئ الواحد] الى ان يقول [وان رسول الله (ص) نهى عن اشياء ليس نهي حرام ، بل اعافة وكراهة ، وامر باشياء ليس امر فرض ولا واجد ، بل امر فضل ورجحان في الدين ، ثم رخص في ذلك للمعلول

وغير المعلول ، فما كان عن رسول الله (ص) نهي اعافة أو امر فضل فذلك يسع استعمال الرخص فيه ،اذا ورد عليكم عنا فيه الخبر ان باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره ، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيها يجب الاخذ باحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت واحببت موسع ذلك من باب التسليم لرسول الله (ص) } .

واستدل بها ، على ان الاوامر والنواهي غير الالزاميه مما يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عنا ، أي في فرض ثبوت كلا الخبرين عن الائمة (ع) فالنهي ثابت ، كذلك الامر والترخيص ثابتان عنهم (ع) فيمكن الاخذ باي منهما ، أو بهما جميعا بان يعمل بالنهي احياناً ويعمل بالامر او يلتزم باحدهما ، بان يعمل المستحب أو يترك المكروه عملاً .

قال بعضهم (قده) [ان صريح هذه الرواية كون صدور الامر والنهي عن رسول الله في خصوص ما وسعه الله ، وكون صدور الخبرين المختلفين عنه في خصوص ما وسع الله بما لم يأمر به امر فرض ، ولم ينه عنه نهي حرام] هكذا استظهر من الرواية .

ولكن ما يناقش استدلاله من حيث السند والدلالة اما سند الرواية ففي السند محمد بن عبد الله المسمعي ، وقد ذكرنا سابقاً هذا السند ، وبحثنا عنه ، وقلنا بان المسمعي لم يوثق ولكن الصدوق بعد نقله لهذه الرواية يذكر ان هذه الرواية كانت موجودة في كتاب سعد بن عبد الله ، وعندما قرأ الرواية على محمد بن الحسن بن الوليد مع أنه كان سئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي ، روى هذه الرواية ولم ينكرها ، فيمكن ان يستظهر منه ان لابن الوليد طرق سليمة اخرى لهذه الرواية غير طريق المسمعي ولذلك رواها الصدوق في كتابه العيون .

أما من حيث الدلالة فلا تدل على المدعى ابداً ، وذلك : لأن الجملة المذكورة التي استدل بها انما تدل على ثبوت حق التبليغ لهم (ع) فيمكن ان يبلغوا ويعلنوا عن الترخيص فيما لو كانت المصلحة تقتضي ذلك ، ويمكن لهم اخفاء الترخيص ، فهم في الموسعات يتمكنون من ذكر اقوال مختلفة فيقولون لبعض اغتسل الجمعة ، ولبعضهم لا مانع من ترك غسل الجمعة ، ولبعضهم لا مانع من ترك غسل الجمعة ، لا أنها تدل على انه لا يمكن حدوث اختلاف الحديث في غير الموسعات ، بل تدل على خلافه ، لذلك قال (ع) في الشق الاول اي في الموارد الالزامية { ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله (ص) الا لعلة خوف أو ضرورة } أي انه في تلك الموارد الالزامية ايضاً يمكن ان يصدر عن الائمة (ع) الاقوال المخالفة للواقع ، ولكن للخوف وللضرورة ، الخوف اما على انفسهم ، أو على المستفتي الذي هو من الشيعة على دمه ،

أو ماله ، أو عرضه ، أو الخوف من رجوعه عن التشيع ، وغيرها من العوامل المذكورة في بقية الروايات ، اذن ففي الرواية نفسها قد صرح بصدور القول المخالف في الموارد الالزامية ايضاً ولكن لضرورة ، فلا تدل هذه الرواية على المدعى .

الرواية الثالثة :

ما نقله عبد الله بن زرارة ، وقد ذكرناها سابقاً ، والرواية طويلة مذكورة في رجال الكشي [فلا يضيقن صدرك من الذي امرك ابي ، وامرتك به ، واتاك ابو بصير بخلاف الذي امرناك به ، لا والله ما امرناك وما امرناه الا بأمر وسعنا ، ووسعكم الاخذ به ، ولكل ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحق ، ولو اذن لنا لعرفتم ان الحق في الذي امرناكم فردوه الينا] فيذكر ان الحق في كلا القولين ، في ما ذكره لزرارة ، وما ذكره لابي بصير ، ويذكر في الرواية نفسها [فلذلك عندنا معان وتصاريف لما يسعنا ويسعكم ولا يخالف شئ من الحق ولا يضاده] .

ومورد هذه الرواية هو القاء الاختلاف بين الشيعة ، فيقول لبعضهم رأياً ، وللبعض الاخر رأياً يخالفه ، ومورد القاء الاختلاف هو الامر غير الالزامي ، مثلا في عدد النوافل كان المقدار الذي ذكره لزرارة اقل من العدد الذي ذكره لابي بصير ، وقد اوضحنا هذه الفكرة سابقاً ، فلا تدل هذه الرواية على اختصاص اختلاف الاحاديث في الموسعات فحسب بل تدل على أن ظاهرة القاء الاختلاف بين الشيعة خاصة بالموسعات أما اختلاف الاحاديث فمورده أعم من ذلك .

الرابعة من الروايات :

وهي الروايات المرتبطة بالخبرين المتعارضين ، والاخذ باي منها فقد يقال بان التخيير في هذه الروايات دليل على ان الحكم الواقعي هو التخيير والتوسعة أي ان مورد التعارض هو الموسعات لا المضيقات .

ولكن يشكل عليه :

أولاً : سيأتي في مبحث الاخبار العلاجية ، بان اخبار التخيير كلها مخدوشة سنداً .

ثانياً : ان التخيير الظاهري بالاخذ بكل واحد لا يدل على ان الحكم الواقعي هو التخيير .

فيعلم مما ذكرنا - انه بعد ثبوت صدور الروايتين المتعارضتين عن الائمة (ع) وبعد كون صدورها على ضوء التشريع العام لا ان بعضها احكام ولايتية ، فلابد من ملاحظة اسباب الكتمان ، وما الذي يلائم هذا المورد من اسباب الكتان وما الذي لا يلائمه ، وعلى ضوءه نستطيع تمييز الحكم وانه

من الموسعات أو من المضيقات ، كما ذكرنا ذلك في الطريق الأول الذي اخترناه .

هذا تمام الكلام في مبحث علل اختلاف الاحاديث في مرحلة الصدور عن النبي (ص) والائمة (ع) ، وأما أسباب اختلاف الحديث في مرحلة النقل فيأتي الكلام عنه .

تاثير الرواة في اختلاف الاحاديث

هناك بعض اسباب اختلاف الاحاديث ترتبط بالرواة ، فيلزم البحث عن هذه المشكلة ، وما الذي نفعله في مجال معالجتها ؟ .

والاختلاف من ناحية الرواة على قسمين :

١- قيامهم بوضع الحديث وزيادته ونقصانه عن تعمد .

٢- قيامهم بذلك عن اشتباه فهنا موردان للبحث .

المورد الاول :

الاختلافات الناشئة عن سوء قصد : والبحث فيها يقع في جهات :

الجهة الاولى :

الاعتراف بحدوث بعض الاختلافات من تصرف بعض الرواة بالوضع والتحريف .

الجهة الثانية :

وهي الاهم : البحث حول دواعي الوضع والتحريف بالنسبة لاحاديث النبي (ص) والائمة (ع) .

الجهة الثالثة :

انواع الوضع والتحريف كجعل كتاب ونسبته لأحد الأئمة أو بنسبة كتب العلماء للأئمة (ع) .

الجهة الأولى :

من الواضح ان كثيراً من الرواة قد وضعوا الاحاديث ونسبوها كذباً للنبي (ص) أو للائمة (ع) ، وهناك ادلة على هذه الظاهرة ، فمن الأدلة : ما يذكره النبي (ص) والائمة على نحو الكبرى الكلية في هذا المجال ، ومنها ما تعرض له في الروايات على نحو الصغرى بالاشارة لبعض الكذابين كالمغيرة بن سعيد ومنها ما تعرض له العلماء المعاصرون للائمة (ع) أو العلماء المتاخرون في كتب الرجال بالاشارة لكذب الرجال ووضعه .

فمن القسم الأول بعض الروايات التي صرح فيها النبي (ص) أو الائمة (ع) بوجود الاشخاص الذين يكذبون عليهم وقد ذكرها الفريقان .

ما في الكافي وجا ص ٢٢ المقدمة ع٦٢ [رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين (ع) : وقد كذب على رسول الله في عهده حتى قام خطيباً وقال ايها الناس ، قد كثرت علينا الكذابة ، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوء مقعده من النار] وهي دالة على حصول الكذب عليه (ع) بصورة واسعة ، وقد ذكر في شرح الدراية للشهيد الثاني حول هذه الرواية [هذا حديث يمكن ادعاء تواتره بعد ما نقله عن النبي من الصحابة الجم الغفير، قيل الرواة منهم له اربعون ، وقيل ستة وستون صحابياً ، ولم يزل العدد الراوي لهذا الحديث في ازدياد والظاهر ان التواتر يتحقق بهذا العدد بل بما دونه] فكلما كثر الاطلاع - كثر عدد وراة هذا الحديث ، اذن في زمان النبي (ص) كانت هناك جماعة من المنافقين ، قد مارسوا وضع الاحاديث على النبي (ص) .

واما بالنسبة للوضع على الائمة (ع) ففي جا ص ٦٥ عـ ٤٤٩ : وسندها معتبر [محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر ، فقال له يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث ، فقال حدثني هشام بن الحكم ، انه سمع ابا عبد الله يقول : لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي ، فاتقوا الله ، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا محمد (ص) فاما اذا حدثنا قال ..] .

فالدس في الكتب كان موجوداً اذ لم تكن الكتب مطبوعة ، بل الملاحظ في عصرنا حتى مع كون الكتاب مطبوعاً ، فانه يزاد فيه وينقص ، فكثير من الاقوال قد حذفت ، واضيفت في الكتب المطبوعة ، والكتب التي تطبع في الهند قد تختلف عن الكتب المطبوعة في مصر ، وبعض المصريين قد يحذفون ما يرونه مخالفا لارائهم ، فمثلا كتب الشيعة حين تطبع في مصر يلاحظ انه يحذف منها بعض الاقوال التي ترتبط بالتشيع ، فمكارم الاخلاق للطبرسي قد طبع في مصر ، ولكن حين يصل لذكر الحسن (ع) يعبر عنه بالحسن البصري ، فالتزوير في زماننا موجود مع هذه الرقابة الشديدة ، ومع طبع الكتاب سابقا، فكيف الحال في زمان الائمة (ع) مع كون الكتب خطية وانما تنتشر بالنسخ والنساخ قد يضيفون اليها ما يريدون ، او يذكرون ارائهم في الحاشية على نحو الاستدراك (قال يونس وافيت العراق

فوجدت فيها قطعة من اصحاب ابي جعفر ووجدت اصحاب ابي عبدالله متوافقين فسمعت منهم واخذت كتبهم فعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا (ع) فانكر منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبدالله (ع) وقال لي ان ابا الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبدالله (ع) وقال لي ان ابا الخطاب كذب على ابي عبدالله ، لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون في هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبدالله (ع) ، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ..) الى ان يقول (اذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا انت اعلم بما جئت فان مع كل قول منا حقيقة ، وعليه نور ، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان) .

اذن فمجرد كون السند صحيحا لا يدل على اعتبار الرواية او الكتاب فان يونس قد قرأ الكتاب على نفس مؤلفه الذي هو من اصحاب الامام الصادق (ع) وسمعه منه ، واستنسخه ، ومع ذلك قد كشف له الامام الرضا(ع) حصول التزوير والدس فيه ، فالسماع والقراءة وملاحظة السند هذه كلها لا تجدي كثيرا في اعتبار الحديث ، اذ الذي يريد ان يدس حديثا فلا بد ان يجعل سندا صحيحا للرواية ، ولا يجعل سندا ضعيفا ، ويونس من اكابر فقهاء ومتكلمي الشيعة قد تنبه لذلك فالتزم (بطريقة تحليل المضمون في تقييم الروايات) التي لم يكن يقبل بها كل احد لأن الناس يختلفون في العقول والمستويات الادراكية ، فمثلا نلاحظ ملا صدرا مع ما يمتلكه من طاقات فكرية زاخرة يقبل كلما ينسب للائمة (ع) من الروايات ، فكيف بالانسان العادي ، وكذلك المحقق النائيني مع قدرته الفكرية على ما نقل عنه يقول بان الخدشة في اسانيد الكافي دأب العجزة ، فكيف يجيز الافراد العاديون ليونس ولامثاله ان يخدشوا بالروايات ، وخصوصا مع كون السند صحيحا بحسب الظاهر ، ومذكورا في كتاب معتمد بخط احد اصحاب الامام الصادق (ع) بحجة كون الرواية مدسوسة مزيفة ، وهذا الخط الذي سار عليه يونس واتباعه ، اصبح سببا لهجوم بعض الافراد عليه من الذين يميلون للاخذ بالاخبار ، ويلتزمون بها التزاما شديدا وحرفيا ، كالقميين في ذلك الزمان ، ومن الغريب ايضا ان صاحب الحدائق يستدل بهذه الرواية على ان جميع ما بايدينا من الروايات صحيحة ، حيث توهم بان طريق يونس وخطه التحقيقي قد سار عليه كل علمائنا ، فمحصوا الروايات وفحصوها وميزوها ، فلم يبق خبر ضعيف في رواياتنا في العصر الحاضر لكن التوهم غير صحيح .

ومن الروايات التي يظهر منها ان الائمة (ع) كانوا يشتكون من وجود

الدس في كتب الاصحاب جا ص ٥٦ عـ ٣٦٩ عن الكافي (عن حسن بن محمد بن سماعة عن وهيب بن حفص وكلهم واقفية ثقات ، عن ابي بصير ، قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول : رحم الله عبدا احبنا الى الناس ولم يبغضنا اليهم ، اما والله لو يريدون محاسن كلامنا لكنا به اعز ، وما استطاع احد ان يتعلق عليه بشئ ، ولكن احدهم يسمع الكلم فيحط اليها عشر) وهذه شكواهم (ع) من الرواة بانهم يضيفون الى الروايات ما يريدون .

وفي رواية جا عـ ٣٣٠ ، نقلا عن الكشي وسندها محل تأمل عن المفضل بن عمر ، قال سمعت ابا عبدالله (ع) وقد دخل عليه الفيض بن مختار فذكر له آية من كتاب الله عز وجل فاولها ابو عبدالله ، فقال له الفيض ، جعلنا الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف يا فيض ، فقال له الفيض اني لاجلس في حلقتهم بالكوفة فاكاد اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر ، فيوقفني من ذلك على ما يستريح اليه نفسي ويطمئن اليه قلبي ، فقال ابوعبدالله اجل هو كما ذكرت يا فيض ، ان الناس اولعوا بالكذب علينا ، كأن الله فرض عليهم لا يريد منهم غيره اني احدث احدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله . وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عندالله ، وانما يطلبون الدنيا ، وكل يحب ان يدعي راسا انه ليس من عبد يرفع نفسه الا وضعه الله ، وما من عبد وضع نفسه الا رفعه الله وشرفه ، فاذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس ، واومأ الى رجل من اصحابه فسألت اصحابه ، فقالوا : زرارة بين اعين) .

وفي مجمع الرجال ج ٥ ص ١٢٨ يذكر روايات عديدة في رد المنتحلين للتشيع ، ومنها رواية الكرخي وفيها . ان ممن ينتحل هذا الامر هو شر من اليهود والنصاري والمجوس والذين اشركوا) . ومن القسم الثاني وهو ما اشير فيه للوضع بنحو الصغرى روايات كثيرة واردة في خصوص المغيرة في خصوص المغيرة بن سعيد وابي الخطاب وفارس بن حاتم ، ووضيع الحائك ويزيد السائق ، حيث اشير اليهم في الروايات كذابون وضاعون .

والقسم الثالث وهو ما صرح به علمائنا من وجود الوضع فهو كثير في كتب الرجال . والخلاصة مما مضى هو الاعتراف بوجود جماعات في زمان النبي (ص) والائمة (ع) كانت تمارس الدس والتزوير والوضع في احاديث النبي (ع) والائمة (ع) .

الجهة الثانية : (اغراض الوضع)

لماذا وضع بعض الرواة الحديث عن النبي (ص) والائمة (ع) ؟

ان تحديد اغراض الوضع بصورة مفصلة ، خارج عن اطار البحث ، مع كون بعضها اغراضا تافهة لا تستحق البحث كما في كتاب (اضواء على السنة المحمدية) حيث ذكر بعضها في ص ١٠٣ قال . كنت عند سعد بن طريف ، فجاء ابنه من الكتاب يبكي ، فقال له مالك ، قال ضربني المعلم ، قال لاخزينهم اليوم حدثنا عكرمة عن ابن عباس مرفوعا : معلم صبيانكم شراركم اقلهم رحمة لليتيم واغلظهم على المساكين) ولكننا نذكر الاغراض المهمة لوضع الاحاديث وهي :

١ - الترغيب بالخيرات والترهيب عن الشرور :

فالصالحون والزهاد هم الذي يضعون ويجعلون مثل هذه الاحاديث احيانا ، لاجل ان يميل الناس للخيرات ، ويرتدعوا عن الشرور والمفاسد .

مثال ذلك ما في كتاب مقياس الهداية للمامقاني ، نقلا عن الشهيد الثاني قال (قد ذهب الكرامية وهم طائفة منتسبون الى محمد بن كرام السجستاني ، وبعض المبتدعة من الصوفية الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب ، ترغيبا للناس بالطاعة ، وزجرا لهم عن المعصية ، واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث من كذب عليّ متعمدا ليضل به الناس فليتبوء مقعده من النار ، وحمل بعضهم ذلك على من قال انه ساحر او مجنون وقال آخر انما قال من كذب عليّ ونحن نكذب به ونقوي شرعه ، ونقل عن بعض المنسوبين الى الخير وضع احاديث في فضل كل سورة من سور القرآن معللا باننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم الى القران) .

وفي كتاب (اضواء على السنة المحمدية) قد ذكر فصلا في هذا الموضوع بعنوان (الوضاع الصالحون) ص ١٠٢ (عن ابن حجر قال ، قد اغتر قوم من الجهلة فوضعوا احاديث الترغيب والترهيب ، وقالوا نحن نكذب له لا عليه، بل فعلنا ذلك لتأويل شريعته) وعن يحي بن سعيد القطان (لم نر الصالحين في شئ اكذب منهم في الحديث) .

وهذا الغرض عادة ما يرتبط باحاديث العامة ، ولكنه محتمل في احاديثنا ايضا ، ففي كتب الرجال توجد هذه الفكرة عن البعض مثلا (عبدالله بن عبدالرحمن الاصم) صاحب كتاب المزار يقول عنه الميرزا محمد في رجاله نقلا عن الخلاصة (بصري غال ضعيف ليس بشئ وله كتاب في الزيارات يدل على خبث عظيم ، ومذهب متهافت وكان من كذابة اهل

البصرة) والنجاشي بعد قوله انه ليس بشئ وله كتاب المزار قال . سمعت من رآه فقال هو تخليط) ومع ذلك كتاب كامل الزيارات الذي يعتمد عليه بعض الاعاظم ينقل عن عبدالله بن عبدالرحمن الاصم كثيرا ، واحاديثه لها اسلوب خاص ، بل ومن مصادر كامل الزيارات كتاب المزار لعبدالله الاصم ، الذي ذكرنا بعض احواله ، واليك بعض الصفحات التي ذكرت احاديثه وهي كثيرة يمكن مراجعتها وملاحظة متون رواياته مثلا ص ٢٤٢ - ٢٨٠ - ٣٣٥ - ٣٣٢ - ٣٨٥ - ١٣٤ وغيرها .

ومثله محمد بن أرمه ايضا له كتاب المزار وهو مرمي بالغلو من قبل القميين ، ومع ذلك ينقل عنه كتاب كامل الزيارات ، ولعل كتابه من مصادر كامل الزيارات ايضا ، فراجع ص ١٣٣ - ١٥٣ .

وكذا جعفر بن محمد بن مالك وهو من الغلاة (وكان ضعيفا في الحديث) يقول فيه احمد بن حسين ، كما يقول النجاشي (انه كان يضع الحديث وضعا) وينقل عنه في كامل الزيارات ص ١٣٧ - ١٧٣ وكذلك ينقل عن معلى بن محمد البصري وغيره .

فالحاصل ان هؤلاء الرواة وضعوا الاحاديث لاجل الردع عن الشرور والترغيب بالمحاسن والخيرات ، بدليل ان متونها متون خاصة في اسلوبها مناسبة للترغيب والترهيب ، ولو كان هناك اساس سليم لقاعدة التسامح في ادلة السنن لاخذت هذه الاحاديث مجراها العملي ، ولكن اشكل عليها العلماء ، بان الاستحباب لا يثبت بمثل هذه الادلة المخدوشة سندا او دلالة .

٢ - اثراء الفكر الاسلامي او الشيعي :

ان البعض يتصور ان اثراء الفكر، يتم من خلال الحوادث التاريخية ، والحكم والامثال ، بل ربما يكون حافزا على الوضع ، كما يذكر في (اضواء على السنة المحمدية) نقلا عن احدهم (اذا كان كلام حسن وضعت له الاسناد) ويدخل فيه ما وضع من الاسرائليات ، امثال ما وضعه كعب الاحبار ، ووهب بن منبه وغيرهما ، وفي كتبنا ورواياتنا توجد هذه الظاهرة ايضا ، مثلا في علل الشرائع للصدوق روايات عديدة من الاسرائليات وبعض اسانيدها تصل الى عبدالله بن عمر فهي ضعيفة سندا ، ومضطربة ، متنا ، ومخدوشة دلالة كما ذكر السيد الخوئي في بحثه حول الكافي ان فيه بعض الروايات التي يقطع بعدم مطابقتها للواقع ، كالروايات التي تتعرض لوصف كوكب الزهرة والروايات التي تصرح بان شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوما أبدا ج ٤ كتاب ٢ باب ٧ فلعل الوضاعين لم يتعمدوا بسوء قصد وانما بهدف اثراء الثقافة الاسلامية .

٣ - ما يرتبط بمدح او ذم المذاهب والاشخاص :

ان روح العصبية عند بعض الافراد تبعثه على اختلاق المناقب لمذهبه او امامه ووضع المثالب في مذهب الاخرين وائمتهم كما حدث بين المذاهب الاربعة ، واهل السنة قد كتبوا مؤلفات كثيرة في هذه المناقب والمثالب ، ومع انها ممكنة في حد ذاتها من باب الاعجاز ، الا ان العامة بانفسهم يصرحون بوضعها .

ففي كتاب (اضواء على السنة المحمدية) ص ٨٤ قال (من الاحاديث يكون في امتي رجل يقال له محمد بن ادريس اضر على امتي من ابليس ، ويكون في امتي رجل يقال له ابو حنيفة هو سراج امتي) وفي رواية اخرى (سيكون في امتي رجل يقال له محمد بن ادريس اضر على امتي من فتنة ابليس) ، ويقول ايضا (اضطرت الشافعية ازاء ذلك ان يرووا في امامهم حديثا يفضلونه على كل امام وهذا نصه : قال رسول الله (ص) اكرموا قريشا فان عالمها يملأ طباق الارض علما) لان الشافعي كان قرشيا، وروى المالكية في مالك (يخرج الناس من المشرق الى المغرب فلا يجدون عالما اعلم من عالم اهل المدينة) فانه وان كان لقريش او في المدينة علماء آخرون غيرهما ، ولكن للدعاية الكبيرة دورها ، بحيث ينصرف عنوان القرشي او عالم المدينة لهما .

ومثل هذه الظاهرة موجودة في رواياتنا ايضا فقد ورد في كبار الاصحاب امثال زرارة بن اعين ، ومحمد بن مسلم ويونس بن عبدالرحمن وغيرهم روايات على قسمين ، مادحة وذامة ، فلا يبعد احتمال ان الروايات الذامة جعلتها جماعة مناوئة لهؤلاء الاصحاب ، بمعنى ان جماعة زرارة قد تقوم بذم يونس مثلا وبالعكس كما الفت كتب ضد هشام بن الحكم وهشام بن سالم .

٤ - العامل القومي :

في اوائل الاسلام كانت الشعوب تتفاخر فيما بينها بالانتماءات العرقية والقومية ، مع ان اساس الفضيلة هو التقوى كما اشير اليه في الاية الشريفة ، وعلى ضوء هذا التفاخر المنحرف وردت بعض الروايات ضد بعض الشعوب والقوميات ، وهي كثيرة لا يمكن استقصاؤها . فاهل السنة ذكروا بعضها في ذم الاتراك . كما في كتاب اضواء على السنة المحمدية ص١٠٠ (ولمناسبة ذكر الاتراك نقول عن ابن عباس عن الرسول (ص) سيكون الملك او الخلافة في ولدي حتى يبلغهم على عزهم الوجوه التركية) .

وبعض كتبنا ذكرت مثلها في ذم الاكراد ، بل افتي بعضهم على طبقها، ففي الوسائل بسند ينتهي الى ابي الربيع الشامي وهو لم يوثق (سألت

اباعبدالله ، فقلت ان عندنا قوما منهم لا يزالون يجيئون بالبيع فنخالطهم ونبايعهم ، فقال يا ابا الربيع لا تخالطهم فان الاكراد حي من احياء الجن كشف الله عنهم الغطاء فلا تخالطوهم) .

وفي الكافي (قال : قال لي ابو عبدالله لا تخالط من الاكراد احدا فانهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء) .

ورواها الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ، وممن افتى على ضوء هذه الروايات صاحب الشرائع والجواهر ووسيلة النجاة للسيد الاصفهاني ، ومقابل ذلك ما في كتاب الغيبة للنعماني من بعض الروايات الذامة للعرب ولعل الهدف من الوضع أعمق من ذلك وهو تنفير بعض الشعوب من التشيع كالاكراد اذ الوضع عادة ما تمارسه جمعيات خاصة لها اغراضها الخفية الخطيرة ، وفي بعض الروايات ما يشير الى ان وضع الاحاديث لاجل تنفير القلوب ومما يرتبط بالعامل القومي ما ورد في تفضيل البلدان الغير مقدسة كمدح دمشق مثلا وأهل مكة كان له اذان واختاره الشافعي وأهل الكوفة لهم اذان واختاره ابو حنيفة فالتعصب العرقي والقومي كان له اثره في الوضع .

٥- ما يضعه الزنادقة والملاحدة :

حيث يستهدفون بذلك هدم الاسلام ، وهذا الغرض على اقسام :

أ- الوضع لأجل هدم المعارف الاسلامية :

كالروايات المرتبطة بالجبر والتشبية والمتضمنة للغلو كالوهية الائمة (ع) ونبوتهم ، والروايات الظاهرة في الحط من مقام القرآن الكريم ، كأحاديث التحريق ، والسيد البروجردي في بحثه كما ذكرنا في مبحث التحريف في بحث حجية ظواهر القرآن الكريم - قد اشار (قده) الى ان هناك اغراضاً عديدة لأثارة هذه الفكرة ، فالملحدون هدفهم تشويه القرآن الكريم الذي هو اساس الدين ، كما يوجد شواهد تدل على وجود افراد يهدفون الى اسقاط القرآن الكريم عن السندية ، وبعض أهل السنة ينقلون بعض روايات التحريف بهدف مدح الخلفاء بخدمة الاسلام حينما قاموا بجمع القرآن ، للقضاء على التحريف وبعض ضعاف الايمان من الشيعة يقول به لغرض اثبات تحريف الخلفاء للقرآن الكريم ، وعند التدقيق في امثال هذه الروايات يلاحظ عدم اعتمادها على مدرك سليم غير هذه الجماعات بأهدافها المختلفة بل قد وصل الدس للكتب التي تتعرض لتحريف القرآن ، مثلا في كتاب الكافي ، في نسخة الاصل الصحيحة ذكر ان التحريف في (٧٠٠٠) آلاف آية ، ولكن حرف في بعض النسخ فذكر أنه في ١٧٠٠ ألف آية .

ب- الوضع لهدم دعائم الاسلام :

وتشهد له روايات كثيرة ، ففي الوسائل ج١ ص ٨٨ عن الفضيل بن عثمان [سأل ابو عبد الله (ع) عما روي عن ابيه اذا عرفت فاعمل ما شئت وانهم يستحلون بعد ذلك كل محرم ، قال (ع) ما لهم لعنهم الله انما قال ابي اذا عرفت فاعمل ما شئت من خير يقبل منك] ، وهذا الحديث يتعرض لفكرة صوفية خطيرة وهي ان الانسان اذا وصل لمرحلة العرفان الحقيقي استغنى عن فعل الواجبات وترك المحرمات .

ومثله ما في كتاب العلل ، على نقل جامع الاحاديث عـ ١٠١٣ عن المفضل بن عمر [ان ابا عبد الله (ع) كتب اليه كتاباً ومن زعم ان ذلك انما هي المعرفة وانه اذا عرف اكتفى بغير طاعة ، فقد كذب واشرك ، وانما قيل اعرف واعمل ما شئت من الخير] المستدرك ج٣ ص ٥٦٦ ، ومجمع المقال ج٥ ص ٥٣ .

فؤلاء المناوئون للاسلام قد ذهبوا الى ان الحج والزكاة والصلاة كلها معرفة رجل ، والزنا وشرب الخمر رجال آخرون فاذا وصل لمعرفة الرجل كالامام (ع) ورفض الرجال الآخرين فحينئذ لا حاجة له لامتثال التكاليف الاسلامية .

ج- الاهداف الاقتصادية :

هناك بعض الفرق الاسلامية التي استخدمت الوضع كوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية ، ومنهم بعض غلاة الشيعة كما يظهر لمن يراجع تاريخ الجمعيات السرية في الاسلام ، أمثال القرامطة وغيرهم ، وهؤلاء قد ورثوا مبادئهم عن أفكار طوائف سابقة حاولت تطبيقها كالمزدكية والخرمية ، وفي مجمع المقال في ترجمة محمد بن بشير ص ١٦٦ ج٥ أنه قال [والمواساة واجبة في كل ما ملكوا من مال او خراج] .

ومثلها ما في بعض الروايات التي تنقل كرواية ابن احنف عن ابي عبد الله (ع) في الوسائل كتاب التجارة [ربح المؤمن علي المؤمن ربا] والرواية ضعيفة سنداً ، وكذلك رواية المعلى بن خنيس في حق المؤمن على المؤمن ، وهذه الروايات بما انها ضعيفة سنداً ، لذلك لا اقول بانها قد وضعت قطعاً لهذا الغرض ، بل يحتمل وضعها لذلك باعتبار شيوع أمثال هذه الافكار الاشتراكية آنذاك فلا يبعد وضع مثل هذه الروايات لتحقيق الأهداف الاقتصادية المطلوبة ولولا فضل علم الرجال لأخذت هذه الروايات مفعولها من التشريع الاسلامي .

د- الروايات التي تهدف الى احياء بعض الرسوم والعادات الجاهلية:

ومثال ذلك ما رواه ابراهيم بن هاشم في كتاب علل الشرائع من تحريم لحم الابل ، والرواة لم ينقلوا ذلك ، لأن هذه عقيدة اليهود الذين قالوا بتحريم لحمها ، والرواية ضعيفة سنداً ، ومثلها رواية نجاسة عرق الجنب من حرام ، فإنه من جملة احكام اليهود ، وقد سأل عن حكمه الائمة (ع) فحكموا بطهارته ، ولكن هناك بعض الروايات غير المعتبرة قد حكمت بنجاسته .

هـ- ما يهدف الى التقرب للملوك والخلفاء وتبرير اعمالهم وخططهم :

ففي مقباس الهداية { دخل غياث بن ابراهيم على المهدي بن المنصور وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الاماكن البعيدة فروى حديثاً عن النبي (ص) انه قال : لا سبق الا في خف أو حافر أو نسل أو جناح فأمر له بعشرة آلاف درهم ، فلما خرج قال المهدي اشهد ان هذا كذاب على رسول الله (ص) جناح لكنه هو اراد ان يتقرب الينا وامر بذبحها } .

وفي كتاب اضواء على السنة المحمدية ص ٨٨ قد نقل هذه الرواية وانه قد رواها وهب بن وهب ، وقد وضعها للرشيد .

والروايات كثيرة في هذا المجال .

الجهة الثالثة : (في انواع الوضع)

وهو على انواع عديدة :

١- النوع الأول :

تاليف كتاب ونسبته للامام (ع) أو لبعض الأصحاب كذباً ، أو نسبة كتب بعض الأصحاب للائمة (ع) ومن هذا القسم كتاب العلل للفضل بن شاذان الذي نسب للامام الرضا (ع)، وهو موجود بكامله في كتاب عيون اخبار الرضا (ع) أو علل الصدوق ، وذكر ابن قتيبة تلميذ الفضل بأنه تلقى هذا الكتاب عن الامام الرضا (ع) في مجالس متكررة ولكن ذكرنا في أبحاثنا الفقهية أن كتاب العلل من تاليف الفضل لا أنه من اقوال الرضا (ع) لقرائن منها ضعف السند المذكور واسطة بين الفضل والامام الرضا (ع) ومنها عدم ادراك الفضل لزمان الامام الرضا (ع) أصلاً ومنها اشتمال الكتاب علي المصطلحات الكلامية المتأخرة زماناً عن عصر الرضا (ع) ومنها

كون الكتاب مشتملاً على علم فلسفة الأحكام وهو علم حادث بعد زمان الرضا (ع) وغير ذلك .

ومثل ذلك أن ينسب الكتاب لبعض الرواة ، مع انه قد لا يكون له واقعاً أمثال أصل زيد الزراد ، وأصل زيد الزرسي ، حيث ذهب البعض بأنه موضوع، منهم الصدوق ، ومحمد بن الحسن بن الوليد ، فقد قالوا ان محمد ابن موسى الهمداني قد وضع هذين الاصلين ونحن لم نوافق هذا لرأي في الفقه في بحث عصير الزبيبي ، كذلك ادعى بعضهم ان كتاب سليم بن قيس قد وضعه ابان الذي هو راوي هذا الكتاب ، وما ذكرناه انما هو من باب المثال فقط لا أننا نجزم بهذا المضمون .

٢- النوع الثاني :

ادخال الدس والتزوير في بعض روايات الكتب والشاهد عليه رواية يونس السابقة ، حين عرض كتب إصحاب ابي عبد الله (ع) على الامام الرضا (ع) فذكر الامام الرضا (ع) بانه قد تحقق الدس في هذه الكتب ، من قبل اصحاب المغيرة وغيرهم .

ومثله ما ذكر حول كتاب المحاسن للبرقي بانه قد زيد فيه او نقص ، وما ذكره الشيخ المفيد حول كتاب سليم بن قيس ، بان اصله كان تاماً الا انه قد تصرف فيه بعد ذلك ، فالكتاب لسليم الا انه قد حدث الدس فيه بالزيادة والنقصان .

٣- النوع الثالث :

ادخال النقص والزيادة في الرواية مع كونها صادرة من الامام (ع) كما يدل عليه رواية ابي بصير حا ص ٣٦٩ { ولكن احدهم يسمع الكلمة فيحط اليها عشراً } ، او ينقص منها مما يوجد الاخلال بالمراد مثل رواية { اذا عرفت فاعمل ما شئت } والامام (ع) قال : بان لها تتمة { اذا عرفت فاعمل ما شئت من خير يقبل منك } .

هذا الحث كله يرتبط بالوضع والجعل المتعمد وأما التغيير الغير مقصود فله عوامل متعددة كالقصور العقلي في فهم الحديث ومقام نقله بالمعنى أو ابتلاء الراوي بالخلط واضطراب الحواس آخر عمره كما ذكر عن بعضهم أو وجود الرواسب الفكرية السابقة عند الراوي بحيث ينصرف فهمه لما يوافق رواسبه أو الاستعجال في نقل الحديث والسرعة في تأليف الكتاب أو كثرة الاشتغال المؤدية لحدوث الاشتباهات .

وليس من هذا القسم ما ذكره صاحب الحدائق بالنسبة للشيخ ، وقد تبعه (السيد الخوئي) من المتأخرين بانه ما من حديث من احاديث التهذيبين الا ويوجد فيه اختلال في سنده أو في متنه ، وسبب ذلك كثرة اشتغالات الشيخ ، وهذا الرأي رأي خطير عندنا وقد تعرضنا له وناقشنا صحته في محله .

قال في الحدائق ج٣ ص ١٥٦ [وقلما يخلو حديث من احاديثه من علة في سند أو متن] وفي ج٤ ص ٢٠٩ [قلما يخلو فيه من ذلك في متنه أو سنده] أي من التصحيف والتحريف والزيادة والنقصان ، وفي ص ١١٧ - ص ١٨٨ يقول [فإن الشيخ لكثرة اشتغاله في التأليف والتدريس كان يكثر عليه الخطأ] الى ان يقول [واما خطأه في كتاب التهذيب والاستبصار فكثير] .

ومثله ما في معجم رجال الحديث في الجملة كما يلاحظ المقدمة ص ٤٩ ، ولكن يلاحظ على هذا الرأي :

أولاً : انه لا ينسجم مع الخط الاخباري لصاحب الحدائق وهو اعتبار روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور فلا محل للبحث عن سندها ومتنها .

ثانياً : ان الشيخ ناقل أمين فهو ينقل الرواية من مصادر مختلفة من حيث المتن والسند فيحصل الاختلاف المذكور .

هذا مجمل أسباب الاختلاف بين النصوص وتفصيل ذلك ببيان أقسام النقل :

١- النوع الأول (النقل بالمعنى) :

وهذا النوع له تأثيره في مسألة اختلاف الاحاديث ، لأن الافراد يختلفون في الإلتفات لمعنى الحديث ، والنقل بالمعنى انما يجوز اذا كان وافياً بأداء المعنى ، كما ذكره الاصوليون ، منهم المحقق في المعارج في المسألة الرابعة يقول [يجوز رواية الخبر بالمعنى بشرط ان لا يكون العبارة الثانية قاصرة عن معنى الاصل بجميع فوائدها ، لان الصحابة كانت تروي عن النبي (ص) بعد انقضاء حياته وتطاول المدة] الى ان يقول [ويبعد بقاء الفاظه على الاذهان ، ولان الله سبحانه] .

وصاحب الفصول يذهب الى ذلك ايضاً قال [يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط عن الحجية ولا نعرف في ذلك خلافاً بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا] .

بل تدل على ذلك روايات ذكرت في مقدمة جامع الاحاديث ، منها رواية ع ٤٠٤ عن محمد بن مسلم قال [قلت لأبي عبد الله (ع) اسمع الحديث منك فازيد وانقص ، قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس] ويمكن ان تكون اجازته

لحمد بن مسلم في ذلك لأنه فقيه والفقيه عادة لا يغفل عن الخصوصيات حين يريد النقل بالمعنى فلا تدل الرواية على الجواز المطلق .

ورواية عـ ٤٠٥ عن داود بن فرقد [قال قلت لأبي عبد الله (ع) اني اسمع الكلام منك واريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجئ قال فتأمل ذلك، قلت لا ، قال تريد المعاني ، قلت نعم قال لا بأس] ورواية عـ ٤٠٦ وهي مرفوعة : [قلت لأبي عبد الله (ع) اسمع الحديث منك فلعلي لا ارويه كما سمعت فقال اذا اردت المعنى فلا بأس ، انما هو بمنزلة تعال وهلم ، واقعد واجلس] والملاحظ هنا مع أنه لا يوجد ترادف بين هذه الكلمات لوجود الفرق بين هلم ، وتعال ، كما في مجمع البحرين لأن هلم خطاب لمن يصلح ان يجيب بينما تعال ليس كذلك ، وكذلك بين الجلوس والقعود ، فإن قعد من القيام وجلس من النوم ، فلا ترادف بينهما ، ومع ذلك يجوز النقل بالمعنى ولكن هل يتصور منهم اجازة النقل بالمعنى حتى مع أدائه لتغيير المضمون فالأقرب عدم صدور هذه المرفوعة .

والخلاصة أن النقل بالمعنى قد يؤدي الى حدوث الاختلاف الكبير بين الاحاديث ، فمن هذا الباب رواية في العصير العنبي ، وهي رواية عبد الله ابن سنان ، والمنقولة بصورتين ، اذن فالنقل بالمعنى ليس امراً سهلاً ، فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ، ورب حامل فقه وهو ليس بفقيه ، فلو أريد كل شخص ان ينقل الرواية بحسب فهمه لتحقق الاختلاف الكبير ، ولعل من مصاديق الاختلاف في النقل بالمعنى ، ما يذكر في كتاب الوسائل وغيره من كتب الحديث ، حتى جامع الاحاديث ، من نسبة الرواية الواحدة الى مصدرين مع اختلاف الحديثين في الفاظهما في هذين المصدرين ، بل ربما يختلفان في محل الشاهد ، وكتب الحديث لم تهتم بموارد الاختلاف بين هذه الروايات المتشابهة ، فيلاحظ مثلا بان صاحب الوسائل يشير للرواية المذكورة في المصدر الآخر بكلمة (نحوه) مع ان الرواية التي في المصدر الآخر تختلف اختلافاً كبيراً عن الرواية المذكورة في المصدر الأول ، وجامع الاحاديث يركز على اختلاف النسخ في الكتب الأربعة فقط ولا يشير لاختلاف النسخ بين هذه الكتب الاربعة وبين علل الشرائع أو معاني الاخبار وغيرهما من كتب الحديث التي لا تقل اهمية عن الفقيه وغيره ، اذن لعل اختلاف الرواية الواحدة في مصادرها المتعددة ، لأجل اختلاف النقل بالمعنى، ولعل اكثر اختلافات الروايات ناشئة من هذا السبب ، والسيد البروجردي في الروايتين المتشابهتين والمتحدتين بالراوي ، والمروي عنه كان كثيراً ما يرجعهما الى رواية واحدة ، وأن الاختلاف بينهما لاجل النقل بالمعنى للرواية الواحدة .

٢- النوع الثاني (الحديث المدرج) :

والمراد منه ان يذكر الراوي أو الفقيه كلاماً له بعد الحديث والرواية ، ولكن لم يجعل علامة تفصل بين كلامه وبين كلام الامام (ع) ، فيتوهم بأن كلامه من جملة الرواية ايضاً وهذه الظاهرة لها تأثير كبير في الفقه لأنها تؤدي لاعتبار كلام غير الامام (ع) كلاماً للامام (ع) .

في كتاب الدراية للشيخ البهائي يقول [والادراج ان يذكر الراوي حديثاً ثم يتبعه كلاماً لنفسه أو لغيره فيرويه من بعده متصلاً ، فيتوهم انه حديث] الى ان يقول [وانما يتفطن له الحذاق وكثيراً ما يقع عن غير عمد ، كأن يلحق الراوي بالحديث تفسيراً أو نحوه لقصد التوضيح ، ويتوهمه من يقرأ أنه منه ، وقد وقع لنا في كتاب التهذيب مواضع حكمنا فيها بالادراج، ومواضع يغلب فيها على الظن ذلك ، ومواضع يشك فيها ، وسبب ذلك عدم فصل النساخ الحديث عن غيره بدائرة ونحوها] فيختلط كلام الشيخ بالرواية كثيراً .

ومن المعلوم كما يذكر ذلك في مقدمات الكتب المطبوعة بان نسخ التهذيب والاستبصار تنتهي غالباً لكتب الشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي ، الذي هو من تلاميذ الشهيد الثاني .

ثم يذكر عمله في ص ٩٢ - كما وقع لنا في بعض احاديث التهذيب من الالتباس بكلام المقنعة ، وكلام الشيخ الطوسي ، لم نميزه الا بعد عسر شديد، وتفتيش تام ، وتكون الدائرة المذكورة الى ان يقول [وهذا في مثل التهذيب والاستبصار واجب لاختلاط احاديث التهذيب بكلام المقنعة واختلاط احاديث الاستبصار بكلام الشيخ وغيره في وجه الجمع وغيره ، وقد ميزت بحمد الله في كتابي بعضاً عن بعض ، بحيث لا يلتبس منه شئ].

وقد ذكر في الفقرة السابقة بان بعض الاختلاط والاشتباه مقطوع به ، وبعضه مظنون به وبعضه مشكوك ، وفي الفقرة الاخيرة يذكر انه قد عمل على رفع هذا الاشتباه والالتباس ، فلابد ان يكون مقصوده انه عمل هذا العمل في المورد المقطوع به ، واما المشكوك فلا يمكنه ذلك لعدم وجود علامة على ذلك ، فلا تتنافى هاتان الفقرتان من كلامه .

فالخلاصة أن هذا العمل ، وهو رفع الاشتباه والالتباس قد تحقق من قبل والد البهائي في احاديث التهذيب ، ومع ذلك نلاحظ بان المدارك ، والجواهر والمستمسك في كتاب الحج ، ينقلون صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) مع ان متن هذه الرواية هو كلام للشيخ الطوسي وليس من كلام الامام (ع) كما في ج١٠ ص ٢٢٢ المستمسك الطبعة الثالثة وص ٢٦٢ ج ١٠ ،

وقد التفت المحشي الى هذا الامر ، والرواية هي { انه قال وان اوصى ان يحج عنه حجة الاسلام ولم يبلغ ماله بذلك فليحج عنه من بعض المواقيت } وهذه من عبارات الشيخ بلا اشكال ، ولا ربط لها بصحيحة الحلبي ، ولكنها بما انها ذكرت بعد صحيحة الحلبي ، لذلك توهم العلماء بانها من اجزاء الرواية .

كذلك في الفقيه في موارد كثيرة قد اعتبر فيها كلام الصدوق جزءاً للرواية ، وقد تعرضنا في الفقه لبعضها ، ونضرب مثالاً لذلك وهو ما في الفقيه ج١ص ٢٦٧ حول صلاة الجمعة { وقال زرارة وقلت له على من تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لاقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام ، فإذا اجتمع سبعة ولم يخالفوا أمهم بعضهم وخطبهم } فهذه الجملة {فإذا اجتمع سبعة } يحتمل انها زائدة علي الرواية ، وان قال بعض العلماء بانها ذيل لرواية زرارة ، ولكن المجدد الوحيد البهبهاني ، وصاحب مفتاح الكرامة والسيد البروجردي في صلاة الجمعة ، قد ذكروا بان هذا الذيل من كلام الصدوق وقد ذكرنا واقع الحال في مبحث صلاة الجمعة .

وفي بعض الموارد على ما ببالي ، وان لم احفظ موضعه ، قد جعل المحقق الهمداني كلام صاحب الحدائق في ذيل الرواية .

فالحاصل ان هذه الظاهرة كما اشار اليه والد الشيخ البهائي موجودة في إقوال وكتب قدماء الاصحاب ، وغالباً ما يوجد ذلك في كتاب حريز ، لأن كتاب حريز كان كتاباً فقهياً معروفاً ، والمسائل الفقهية التي ينقلها عن زرارة ينقلها بعنوان انها رواية ، ومثال ذلك ما في جا ٢ ص ٨٣ ع١ ، باب ٢٤ في باب العدول من اللاحق لسابق ، تذكر رواية مفصلة ، بدايتها لأبي جعفر (ع) واما البقية فهي كلام زرارة ، والفقهاء لم يفتوا على ضوئها ، بل ذكروا بانها معرض عنها ، وهي العدول عن الصلاة بعد الاتمام لا في الاثناء، مع انها ليست من الرواية اصلاً ، وكذلك ما في جا ص ١٢ ع١٥ ، في معنى الصلاة الوسطى ، فهو ايضاً من كلام حريز ، ومثلها رواية يونس في كتاب الحيض ، التي ذكر العلماء انها مضطربة ، واعترضوا عليها اعتراضات كثيرة ، وقد ذكرناها بالتفصيل في مبحث الحيض وذكرنا أنها مندرجة في الحديث المدرج .

اذن فتمييز كلام الراوي عن متن الرواية يحتاج الى خبرة تامة ، ومن يراجع الوسائل والوافي يلاحظ انه قد خلط في بعض الروايات بين كلام الراوي مع كلام الرواية .

٣- النوع الثالث : (تشابه الخطوط) :

بما ان التشابه بين حروف اللغة العربية كبير ولذلك ذهب بعض

الكتاب الى دعوة لتبديل الحروف الهجائية العربية ، الى حروف لغة اخرى من اللغات التي لا تشتمل على هذا التشابه في الحروف ، فهذا التشابه في طبيعته يؤدي الى الاختلاف في القراءة ، ومثاله ما ذكرناه في مبحث الفقه بان رواية عبيد بن زرارة المرتبطة بمسألة العدول من سورة الى سورة اخرى قد ذكر في ذيلها [له ان يرجع ما بينه وبين ثلثيها] لكن لم يفت احد من السابقين بجواز العدول بعد بلوغ الثلثين بل كلهم حددوا العدول بالنصف نعم من المتأخرين ، من مال الى هذا الرأي ككاشف الغطاء ومن لا يعتني باعراض الاصحاب ، بينما السيد البروجردي ذكر بان الظاهر ان الكلمة [ثلثها] لا [ثلثيها] ونحن بالاستعانة باقوال الفقهاء قلنا بان الظاهر ان الكلمة هي [نصفها] ، لأن هذه الرواية من روايات كتاب ابن ابي عمير ، وهذا الكتاب كما سيأتي في مبحث التصحيح القياسي ، مع بقية كتب ابن ابي عمير قد اصابها المطر ابان حبسه ، فاصبحت جملة من فصولها غير مقروءة ، ولذلك اصبحت رواياته مراسيل باعتبار سقوط السند ومحوه ، فالتصحيح القياسي لا يمكن ان يتحقق في اسانيدها ، وانما يتحقق التصحيح القياسي في متونها ، فيمكن تصحيح لفظ ثلثيها الى نصفها .

ومثلها ما في الوسائل ج ٢ باب ٤٢ [من حدد قبراً أو مثل مثالاً] ويذكر الوسائل بان الصفار قرأها [جدد قبراً] وسعد بن عبد الله [حدد قبراً] والبرقي قرأ [جدث قبراً] وغيرها ، مع ان الظاهر انها كلمة قد سقط خطها أو لم يسقط لكنه غير واضح ، وكل راوي قرأها بقراءة مختلفة من جهة التشابه في الحروف مضافاً لقصور الخط العربي بحيث تختلف الكلمات فيه بالنقاط ، وكون بعض الكتب غير منقطة ، وتبدل الخط الكوفي الى الخط المتعارف ، مع التشابه الكبير بين كلمات الخط الكوفي ، فكل هذه العوامل أدت الى اختلاف الروايات .

٤- النوع الرابع :

ان يسمع الرواي كلاماً من الامام (ع) وكلاماً لغيره فيروي الكلامين عن الامام (ع) ومثله : ما نقلناه سابقاً عن ابن ابي عمير، حيث سئل عن سبب تركه لاقوال العامة بعد ان كان يسمع منهم فاجاب : بان كثيراً من الاصحاب قد سمعوا احاديث الشيعة والعامة ، فاختلطت عليهم الاحاديث ، فنقلوا حديث الشيعة عن العامة ، وبالعكس ، ولذلك ترك النقل عن العامة مع انه قد قرأ كتاب الموطأ على مالك نفسه ، ومثال آخر ما في الوسائل ج١ ص ٣٦١ ، وهي مرفوعة [قال : قال ابو عبد الله (ع) قال امير المؤمنين (ع) نعم البيت الحمام يذكر النار ويذهب بالدرن ، وقال عمر : بأس البيت الحمام

يبدي العورة ويهتك الستر } فنسب قول الامام (ع) لعمر وبالعكس .

٥- النوع الخامس (تصحيح الكتب) :

وهو المعبر عنه بالتصحيح القياسي اما في المتون ، أو في الاسانيد اعتماداً على النسخ القديمة أو خط المؤلف لا على الحدس والاجتهاد .

وهذا ما يذكره والد الشيخ البهائي الذي استنسخت بعض كتب الحديث من نسخه في كتابه أصول الاخبار ص ١٠٤ يقول [وقد وقع من سهو الناسخ كثيراً كما وقع في كثير من التهذيب فنبهنا له ، واصلحناه في فهرست الشيخ الطوسي ، أو من باقي كتب الاحاديث ومما يعين في حل ذلك معرفة اصحاب الائمة (ع) واحداً واحدا ، ومن لحق من رواة الائمة ومن لم يلحقهم ، وقد صنف اصحابنا في اصحاب الائمة (ع) كتباً ذكروا اصحاب كل امام ومن لحق منهم امامين أو اكثر وكتاب ابن داود في الرجال مغن لنا عن جميع ما صنف في هذا الفن وانما اعتمادنا إلان في ذلك عليه] .

ولكن كتاب رجال ابن داود قد بحث حوله صاحب المستدرك ص ٤٤٢ ج٣ وذكر ان العلماء انقسموا فيه ثلاث طوائف :

١- طائفة غالت بالكتاب كثيراً ، ومنهم والد الشيخ البهائي حيث ذكرنا رأيه .

٢- وطائفة قد فرطت في حقه امثال المولى عبد الله التستري في شرح التهذيب ، قال [كتاب ابن داود مما لم اجده صالحاً للاعتماد لما ظفرنا عليه من الخلل الكثير في النقل من المتقدمين وفي تنقيد الرجال والتمييز } .

٣- وطائفة ثالثة : تذهب الى ان هذا الكتاب كبقية الكتب الرجالية ، فيها الصحيح والسقيم .

والخلاصة ان البعض قد حاول تصحيح اسانيد ومتون التهذيب وغيره من كتب الحديث ، اعتماداً على بقية كتب الاحاديث ، وعلى فهرست الشيخ ورجال ابن داود الذي هو في رأي بعض العلماء ، وكما هو الصحيح مورد اشتباهات كثيرة ، وافرط بعض آخر في التصحيح بحسب رأيه وتفكيره ، فربما يغير المتون كما يلاحظ ذلك احياناً من صاحب الوسائل بالنسبة لكتاب العلل للفضل بن شاذان ، وهذه من سلبيات التصحيح القياسي ومن سلبياته اذا حصل في الاسانيد ما حاوله بعضهم وسبقت الاشارة له في عمل والد الشيخ البهائي من تصحيح أسانيد كتب الحديث كالتهذيب والكافي واخراج الحديث من الارسال للاسناد مثلاً بالرجوع لكتب الرجال ومعرفة

طبقات الرواة وأن الراوي الفلاني روى عن فلان وفي نفس الوقت اذا أرادوا تصحيح الرجال وكتب الرجال كمعرفة طبقة الراوي يفرضون صحة كتب الحديث ويعولون على أسانيدها في معرفة ذلك كما صنع السيد الخوئي (قده) في المعجم وهو مصادرة واضحة .

وهكذا بالنسبة للمتون : فنلاحظ حصول التصحيح القياسي في مجال المتون فلو وجدوا هذا المتن المذكور في هذا الكتاب في كتاب آخر وبتعبير آخر فيحاولون تصحيح المتن في هذا الكتاب علي ضوء المتن المذكور في الكتاب الآخر مع أنه لا يزيد عنه درجة ، أو انه ربما يذكر توضيح للمتن في الحاشية ، فيدخل الحاشية في المتن في نسخ اخرى ، مثلاً حواشي ابوعلي بن الشيخ الطوسي ، على الفهرست قد ادخلت في متن الفهرست وطبع كذلك فكيف يعتمد عليه في التصحيح كما صنع والد البهائي ، وقد تعرضت بالخصوص للكتب الغير المقروءة للتصحيح القياسي ، كما ذكر ابن ادريس حول كتاب [قرب الاسناد] بان نسخته كانت مغلوطة ، وقد استنسخها وصححها بحسب قدرته ، ومع ذلك يرى صاحب الوسائل ان مستطرفات ابن ادريس من الكتب المتواترة لان ابن ادريس لم يكن يقول بحجية الخبر الواحد ، مع انه قد غفل عن ان ما يذكروه هو مستطرفات فحسب ، لا ان ابن ادريس يحكم بما فيها ويعمل بها مضافاً لاعتماده على الكتب مغلوطة صححها حسب قدرته وجهده .

وشبيه كتاب قرب الاسناد كتب ابن ابي عمير التي اصابها الاضطراب والاختلال فإنها قد تعرضت للتصحيح القاسي كثيراً ومن رواياتها موثقة ابن بكير التي ترتبط بعدم جواز الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ، حيث يلاحظ فيها الاضطراب والتشويش بصورة واضحة ، وقد اعتمد العلماء علي هذه الموثقة المضطربة في حكمهم بعدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، وسبب تشويشها التصحيح القياسي ونحن في الفقه لم نعتمد عليها وذهبنا لعدم جواز الصلاة في أجزاء السباع فقط لا مطلقاً .

٦- النوع السادس (تقطيع الروايات) :

وهو عدة اقسام ، فتارة يكون تقطيع الروايات من جهة تقطيع كلام الراوي ، فسؤال الراوي لم ينقل كما هو حقه ، بل الغوا بعض الخصوصيات الموجودة في كلام الراوي ، وسبب الغاءهم هو اعتقادهم عدم دخل هذه الخصوصيات وعدم تاثيرها في الحكم الذي يذكره الامام (ع) أو تصورهم ان السؤال يعرف من جواب الامام (ع) أو أنه سوف يعرف من خلال التعرف على

الجو الفقهي للسؤال ، وقد يكون التقطيع في جواب الامام (ع) .
اما الكلام حول تقطيع السؤال ، وتقطيع كلام الراوي فهو علي انواع:

أ- الغاء الخصوصيات من السؤال لاعتقادهم عدم دخلها :

ومثاله ما في الوافي ج.١ ص ١٤٢ نقلاً عن الكافي [محمد بن الحسين ، عن ابن هلال ، عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (ع) في رجل اتى جبلاً فشق فيه قناة ، جرى ماؤها سنة] وحين تلاحظ هذه الرواية في الفقيه نجد ان الكافي قد الغى منها جملة [رجل اتى جبلاً فشق فيه قناة ، فذهب قناة الآخر] وحيث تلاحظ التهذيب تجد أن جملة الوسط هي [جرى ماؤها سنة ثم ان رجلاً اتى ذلك الجبل فشق منه قناة اخرى فذهب قناة الآخر] فهذه الجملة قد حذفت من الكافي باعتقاد عدم دخل هذه الخصوصيات في المسألة .

ب- الاعتقاد بان السؤال يفهم من جواب الامام (ع) :

وامثلته كثيرة ، مثل صحيحة هشام بن الحكم في كتاب الصوم ، في الوسائل ص ١٩٢ ، عن ابي عبد الله (ع) انه قال : فيمن صام تسعة وعشرين ويحتمل ان الشهر ثلاثون ، وليس تسعة وعشرون ، فهل يلزم عليه القضاء أم لا ؟ هذا هو السؤال المحذوف .

ج- الاعتقاد ان السؤال يتضح من خلال التعرف علي الجو الفقهي للسؤال :

مثلاً رواية معاوية بن عمار ، المذكورة في الكافي ص ٢٥٢ [قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الميت .. فقال استقبل بباطن قدميه القبلة] والسؤال عن الميت مبهم ، والجواب بالاستقبال لم يذكر في انه في أي حال فهل هو في حالة الغسل أو حال الصلاة أو في الدفن أو الاحتضار ، ولكن الجو الفقهي يبين واقع السؤال ، وانه يسأل عن حال الاحتضار بملاحظة ان الخلاف المشهور بين العامة والخاصة في كيفية توجيه المحتضر فلذا حملناه في بحث الفقه على هذا المعنى ، اذن قد يكون السؤال مبهماً لمن لم يطلع على الجو الفقهي ، فربما يأخذ بالاطلاق ولكن الجو الفقهي يوضح الخصوصيات المرادة.
أما الكلام حول التقطيع بالنسبة لكلام الامام (ع) فهو على اقسام:

أ- اعتقاد ان الجملة غير صحيحة وغير صادرة عن الامام (ع) :

وبما أنهم قد ألتزموا بنقل الاخبار الصحيحة في كتبهم الروائية ، فيحذفون من الرواية الجملة التي يرونها غير صحيحة برأيهم ، فالصدوق قد نقل رسالة العلل للفضل بن شاذان التي اعتبرها من الروايات في العلل ، وفي عيون اخبار الرضا (ع) ، وفي العلل اذا نقل احياناً بعض جمل علل الفضل والتي ذكرها في العلل ، لأن عيون اخبار الرضا (ع) ، بمعنى الصحاح ، فتلك الجمل التي هي غير صحيحة في رأيه أو الروايات غير الصحيحة برأيه لا يرى موجباً لنقلها في كتاب العيون لذلك حذفها .

والمستدرك في ج ٢ ص ٢٧٨ قال [ان دأب الصدوق كان اسقاط ما لا يوافق اعتقاده] ثم يذكر موارد كثيرة ، وشواهد على هذه الفكرة .

اذن فحذف هذه الجمل الكثيرة من الروايات دون تنبيه واشارة على ذلك مما يؤدي الى الخلل والاختلال في الروايات ويأتي مثل هذا الاحتمال [احتمال الحذف] في جملة روايات الفقيه فإنه ذكر في بداية الفقيه [ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه ، بل قصدت الى ايراد ما افتى به ، واحكم بصحته ، واعتبر انه حجة بيني وبين الله] .

فيحتمل في رواياته انه قد حذف منها تلك الجمل التي لا توافق اعتقاده ورأيه وهذا الرأي حول الفقيه لا اذكره على سبيل الجزم ، بل على نحو الاحتمال ، فراجع المستدرك وكشف القناع حيث يقول [وامر الصدق مضطرب جداً] وانا لا اوافق المستدرك في جميع ما قاله وان الموارد التي ذكرها قد تحقق الحذف في جميعها .

ب- ان ينقل الفقيه موضع حاجته فحسب دون ان ينقل بقية اجزاء الرواية اذ لا يحتاج اليها :

وامثلته كثيرة من كتاب الاستبصار ، اذ ان الاستبصار ألف للجمع بين الاخبار ، فغالباً يقتصر على ذكر موضع الخلاف بين الاخبار وبقية الخبر لا ينقله وذلك لان مورد الاختلاف في الرواية هو مانقله فحسب ، ومن يراجع الاستبصار يتخيل ان ما ذكروه هو جميع ما في الرواية ، مع انه ليس كذلك ، فلو لاحظنا رواياته ، في بقية كتب الحديث كالتهذيب والكافي لظهر لنا انه لا ينقل بقية الامور ، وقد يترتب على هذه الظاهرة آثار كثيرة مثلاً في ص ٢٠١ ج١ الاستبصار ، وحا ص ٢٧٢ عـ ٢٦٢٢ قال [الحسين بن سعيد عن علي ين نعمان عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله (ع) قال : قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء ، قال يدفن ولا يغسل ، والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل] وفي ص ١٩٧

ينقل هذه العبارة ويذكر في ذيلها { الا ان يكون زوجها معها ، فإن كان
زوجها معها غسلها } ، وهذا الاستثناء يوجب تغيير الحكم ، وانما لم ينقله
في الاستبصار لخروجه عن مورد حاجته .

ج- تقطيع كلام الامام لاعتقاد الناقل بعدم وجود الارتباط بين
الجمتليتين :

اي عدم الربط بين الجملة المحذوفة والمنقولة ، كما في التهذيب ص ١٠٤
ج ١ قديم ، وفي جا ص ١١٠ عـ ٩٣٨ قال { الحسن بن سعيد ، عن حماد عن
زرارة ، قال ، قلت له : أرأيت ما كان تحت الشعر ، قال كل ما احاط به
الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا يفحصوا عنه ولكن يجري عليه الماء }
وبعضهم استدل بهذه الرواية على انه لا يلزم في الغسل ان يغسل ما تحت
الشعر ويلزم في الوضوء لانه لم يذكر فيها اسم الوضوء ، ولكن لو راجعنا
الفقيه ص ٥ نرى ان كلامه يدور حول الوضوء وليس لها اطلاق ، ولكن لعلة
ارتأى نقل هذه الجملة فحسب لعدم ضرورة بقية الجمل .

د - ان لا يذكر بعض الرواية لانها تفهم من عنوان الباب :

حيث يقول في البداية (باب في كذا) والكافي الشريف في ج٥ ص٤٥٨
في باب عدة المتعة ينقل عن { علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن عمر بن اذينة عن زرارة عن ابي عبدالله (ع) انه قال ان كانت تحيض
فحيضة ، وان كانت لا تحيض فشهر ونصف } . وضمير (تحيض) لابد ان
يرجع الى عنوان الباب ، وهو عدة المتعة ، فحذف موضوع الرواية لان
عنوان الباب يدل عليه ، ومن الواضح ان من ينقل الرواية لا ينقل عنوان
الباب عادة مما يؤدي لاحتمال ان تكون الرواية كذلك مبتورة ، ففي نجاسة
الكافر قد يستدل برواية تعرضنا لها في بحث الفقه ، ومع ان الكافي
ذكرها في عنوان باب الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وغيره ، وهي
رواية سعيد ابن الاعرج قال { علي عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة عن سعيد
الاعرج قال : سألت أباعبدالله (ع) عن سؤر اليهودي والنصراني قال : لا }
ولكن قد يستظهر انه يريد من قوله (لا) اي لا يجوز شربه ، للسؤال من
السؤر مطلقا فتنصرف الرواية عن البحث المذكور للغفلة عن عنوان بابها
مع حذف الموضوع في السؤال ، ولكن لا يبعد من خلال القرائن التي ذكرناها
في بحث الفقه ، ان يكون السؤال عن الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني
وانما لم يذكر الوضوء اعتمادا على عنوان الباب ، والشاهد عليه ما يذكر
في الناصريات حيث ينقل هذه الرواية { روى عبدالله بن المغيرة عن سعيد

الاعرج ، قال سألت اباعبدالله (ع) عن الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني قال (لا) وحينئذ نقول لو كان السؤال عن شرب سؤر اليهود فالنهي عنه ربما يكون دليلا على النجاسة ولكن لو كان السؤال عن الوضوء فالنهي عنه لا يدل على نجاسة اليهود والنصارى فقد يكون النهي لمبغوضية تعبدية والثاني هو الاظهر في الرواية .

هذا تمام الكلام في علل اختلاف الاحاديث في مرحلة الصدور عن الائمة(ع) وعلل اختلاف الاحاديث من ناحية الرواة .

ومن المناسب هنا ان نضيف بحثا آخر ، ولكن لا نتعرض له بالتفصيل:

وهو أنه قد يكون اختلاف الاحاديث ناشئا من اختلاف المصطلحات في عصرنا مع مصطلحات عصر الائمة وتغيرها ، فكلمة (الحرام) مثلا تطلق عندنا على كل شئ منهي عنه دون ترخيص في تركه ، ولكن كان لها آنذاك اصطلاح خاص ، ويشمل المنهي عنه وغيره ، وهو الحظر الذي يثبت بالكتاب والسنة القطعية ، اما الامور التي لم يثبت النهي فيها بالكتاب وبالسنة القطعية ، فيعبر عنها بلفظ (يكره) او (نهي عنه) مع انه لا رخصة فيه ، وكذلك كلمة (الحلال) ففي بعض الروايات (الحلال ما احل الله في كتابه ، والحرام ما حرم الله في كتابه) ، ولكن مع تغير المصطلحات ، نفهم من كلمة (يكره) الكراهية الاصطلاحية ونثبت ان هذا هو المعنى المراد في عصر الائمة (ع) بواسطة الاستصحاب القهقرائي مع ان هذا غير صحيح ، او يرد خبران يعبر احدهما بالحرمة والآخر يرخص في تركه فنتصور الاختلاف مع انه لا اختلاف بين النصين بناءا على ما ذكرناه .

والخلاصة ان ما جرى عليه الفقهاء من انه اذا ورد خبران وفي احدهما زيادة يؤخذ به لاصالة عدم الاشتباه في الزيادة غير تام بل ينبغي للفقيه الخبرة التامة بالنصوص وكتب الحديث واختلاف نسخها وخضوعها للتصحيح القياسي وعدمه مع الخبرة باحوال الرواة والمؤلفين في اعتمادهم على النقل بالمعنى وتقطيع كلام السائل او الامام فان اصالة عدم الاشتباه لا تجرى عند العقلاء الا بعد الفحص والبحث .